LIBRARY OF PRINCETON
JAN 25 1907
THEOLOGICAL SEMINARY.

BT 21 .B385 1865 v.2
Baur, Ferdinand Christian,
1792-1860.
Vorlesungen uber die
christliche

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/vorlesungenuberd02baur

VORLESUNGEN

ÜBER DIE CHRISTLICHE

DOGMENGESCHICHTE,

VON

FERDINAND CHRISTIAN BAUR,

WEIL. DOCTOR UND PROFESSOR DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE

AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

ZWEITER BAND.

LEIPZIG,

FUES'S VERLAG (L. W. REISLAND).

1866.

VORLESUNGEN

ÜBER DIE CHRISTLICHE

DOGMENGESCHICHTE,

VON

FERDINAND CHRISTIAN BAUR,
WEIL. DOCTOR UND PROFESSOR DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

DAS DOGMA DES MITTELALTERS.

HERAUSGEGEBEN

VON

FERD. FR. BAUR,
DR. PHIL., PROFESSOR AM SEMINAR ZU MAULBRONN.

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (L. W. REISLAND).
1866.

Druck von L. Fr. Fues in Tübingen.

Seite

Glaubens bei Abälard, Thomas, Savonarola, Marsilius Ficinus . . . . . 270—274
Der Wunderbegriff des Thomas von Aquino und Albertus M. 274—277
Die Apologetik des Duns Scotus im Prolog seiner Summe 277—280
Das Verhältniss von Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wissen bei Abälard und Anselm . . . . 280—284
Die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung nach Thomas von Aquino und Duns Scotus . . . 284—286
Hugo von St. Victor über Vernunft und Glauben . . 286. 287
Lehre von der Schrift und Tradition . . . 287—297
Anselm, Abälard, Hugo von St. Victor . . . . 287—290
Thomas von Aquino . . . . . 290—292
Der Auctoritätsglaube bei W. Occam und Duns Scotus . 292. 293
Die Auctorität der Schrift bei häretischen Secten und den Vorläufern der Reformation. Wessel . . . 293—295
Die Inspiration nach Thomas und Wessel . . . 295—297

Die Geschichte der einzelnen Dogmen . . 297—505

Lehre von Gott . . . . . 297—342
Wichtigkeit dieser Lehre und der Beweise für's Dasein Gottes in der Scholastik 297. 298
Der ontologische Beweis Anselm's . . . . . 298—300
Die Kritik Gaunilo's . . . . . 300—302
Der Standpunkt der Scholastiker, der Victoriner, des Thomas 302—306
Die einzelnen Argumente des Thomas von Aquino . . 306—309
Die Argumentation des Duns Scotus . . . . 309—314
Die Beweise anderer Scholastiker und Späterer . . 314—316
Die Erkennbarkeit Gottes 316. 317
Das Wesen Gottes nach Anselm . . . . . 317—319
Thomas von Aquino über Wesen, Wissen und Willen Gottes . . . . . 319—323
Gott als reiner Wille bei Duns Scotus . . . . 323—327
Der Pantheismus des Amalrich von Bena und David von Dinanto 327. 328
Eckart von Strassburg 328. 329
Lehre von den Eigenschaften Gottes . . . . 330—342
Thomas von Aquino 330. 331
Duns Scotus . . . . . 331—335
Die göttliche Allmacht nach Abälard, Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus . . . . . 335—339
Die Allwissenheit Gottes und die menschliche Freiheit oder das Zufällige . . . . . 339—342

	Seite
Lehre von der Dreieinigkeit	343—371
Anselm	343—345
Roscellin's Lehre und Anselm's Widerlegung	345—347
Der Nominalismus Roscellin's und der Realismus Anselm's	347—350
Die Trinitätslehre des Abälard	351—355
Der Widerspruch Bernhard's	355—357
Die Lehre Gilbert's von Poitiers und sein Gegner Bernhard	357—359
Petrus Lombardus und Joachim von Flora	359
Die Lehre der Victoriner Hugo und Richard	360—363
Die Trinitätslehre des Alexander von Hales und Thomas von Aquino	363—366
Duns Scotus. Durandus a S. Porciano	366. 367
Die Lehre vom Ausgang des h. Geistes bei Anselm und Thomas	367—369
Die Differenz zwischen der lateinischen und griechischen Kirche	369. 370
Relationen, Proprietäten, Notionen	370
Die Mystiker. Amalrich von Bena. Joachim von Floris	370. 371
Lehre von der Welt, Weltschöpfung und Weltregierung	371—384
1. Die Schöpfung aus Nichts. Anselm. Thomas	371—375
2. Die Ewigkeit der Welt. Alexander von Hales. Thomas	375—377
3. Die Vollkommenheit der Welt. Das Böse. Die Prädestination. Anselm. Thomas. Duns Scotus	377—383
Die Lehre des Thomas von der Weltregierung	383. 384
Lehre von den Engeln	384—391
Dasein und Begriff der Engel. Thomas. Duns Scotus	384—386
Das Erkennen der Engel. Morgen- und Abend-Erkenntniss	386—388
Fall der Engel	388—391
Die Lehre von der Natur des Menschen und von der Sünde	391—405
Der Ursprung der Seelen. Thomas	391. 392
Das Ebenbild Gottes	392. 393
Der Urzustand	393. 394
Der Sündenfall	394—396
Der Begriff der Erbsünde. Anselm. Bonaventura. Thomas. Duns Scotus	396—400
Die Zurechnung der Erbsünde	400—403
Die Freiheit der Maria von der Erbsünde. Unbefleckte Empfängniss	403—405
Lehre von der Person Christi	405—417
Die Menschwerdung Gottes nach Petrus Lombardus	405—408

Seite

Die Nothwendigkeit der Menschwerdung nach Thomas, Rupert von Deutz, Duns Scotus . . . . . 408—412
Der Begriff der *Unio*. Das Wesen der Person Christi bei Thomas und Duns Scotus . . . . . 412—417
Die Mystiker. Wessel 417
Lehre von der Erlösung und Versöhnung . . . 417—437
Anselm's Satisfactionstheorie . . . . . 417—423
Abälard. Bernhard von Clairvaux. Rob. Pulleyn . . 423—425
Hugo von St. Victor. Petrus Lombardus . . . 425—427
Bonaventura . . . . . 427—429
Thomas von Aquino . . . . . 429—432
Duns Scotus. Sein Widerspruch gegen die *satisfactio superabundans* . . . . . 432—436
Die Thomisten und Scotisten. Duns Scotus und die Nominalisten 436. 437
Wikliff. Wessel 437
Lehre von der Gnade . . . . . 438—454
Lehre des Thomas: Nothwendigkeit der Gnade . . 438—442
Wirkung der Gnade. Die Rechtfertigung . . . 442—446
Begriff des Verdienstes 446. 447
Duns Scotus. Freiheit und Gnade . . . . . 447—450
Lehre von der Prädestination. Anselm. Thomas . . 450—452
Die scotistische Lehrweise und ihr Gegner Thomas Bradwardin 452—454
Lehre vom Glauben . . . . . 454—460
Thomas. *Fides informis* und *formata*. Duns Scotus . 454—457
Einseitigkeit des scholastischen Begriffs des Glaubens . 457—459
Wessel 459. 460
Lehre von den Sacramenten . . . . . 460—492
Begriff und Wirksamkeit der Sacramente . . . . 460—462
Opus operatum . . . . . 462—464
Character indelebilis 464. 465
Zahl der Sacramente und Unterschied ihrer Bedeutung . 465—468
Die Deduction der Siebenzahl bei Thomas . . . 469. 470
Die Busse 471. 472
Taufe. Kindertaufe . . . . . 472—474
Die Lehre vom Abendmahl und von der Transsubstantiation 474—492
Ihre symbolische Fixirung. Thomas 474. 475
Das Verhältniss von Brod und Wein zum Leib und Blut Christi. Petrus Lombardus. Thomas . . . . 475—479
Die Brechung und der Leib Christi 479
Die Theorie Johanns von Paris 480. 481
Die Beseitigung der Transsubstantiation bei Occam u. A. 481—483

Seite

Fronleichnamsfest, Kelchentziehung und deren dogmatische Rechtfertigung. Opfer . . . . . 483—487
Die Gegner der katholischen Lehre von den Sacramenten: Häretiker, Wikliff, Wessel . . . . . 487—492
Lehre von der Kirche . . . . . 492—496
Die Lehre vom Ablass und dem *thesaurus ecclesiae* . . 492—494
Ihre Gegner, Wikliff und Wessel . . . . . 494—496
Eschatologie . . . . . 496—505
1. Die Lehre des Thomas vom Fegfeuer 497. 498
Die Fürbitten der Lebenden. Wessel . . . . 498—500
2. Die Auferstehung, nach Thomas, und ihre Läugnung . 500—502
3. Seligkeit und Verdammung . . . . . 502—505
Die Anschauung Gottes bei Thomas 502. 503
Die *dotes* und *aureolae* 503. 504
Der Zustand der Verdammten 504. 505

Inhalt.

Zweite Hauptperiode.

Das Dogma des Mittelalters.

Seite

Erster Abschnitt.

Vom Anfang des siebenten Jahrhunderts, oder von Gregor I., bis zum Anfang der Scholastik, oder Anselm von Canterbury . . . . . 1—198

Einleitung . . . . . 1—38

Charakter der Periode als einer Übergangsperiode. Die Träger der Wissenschaft. Der Orient und Occident . 1—10

Carl der Grosse und die Klosterschulen . . . . 10—12

Die theologischen Streitigkeiten . . . . . 12—13

Johannes Scotus Erigena . . . . . 13—17

Verhältniss des Christenthums zu andern Religionen und zu Häretikern. Die Paulicianer . . . . . 17—19

Trennung der lateinischen Kirche von der griechischen . 19

Die Kirchenlehrer und ihre Schriften . . . . 19—38

Johannes von Damascus . . . . . 19—23

Der Mönch Maximus . . . . . 23—24

Gregor M. . . . . 24—26

Isidor von Sevilla. Alcuin. Beda der Ehrwürdige . 26—28

Scotus Erigena . . . . . 28—32

Paschasius Radbertus. Ratramnus. Rabanus Maurus . 32—34

Hinkmar. Remigius. Servatus Lupus. Florus . . 34—36

Berengar. Lanfrank . . . . . 36—38

Geschichte der Apologetik . . . . . 38—47

Polemik gegen Juden und Muhamedaner . . . 38—42

Kanon . . . . . 42—43

Inspiration . . . . . 43—45

Tradition . . . . . 45—47

Geschichte der einzelnen Dogmen . . 47—198

Lehre von Gott . . . . . 47—53

Platonische Ansicht des Johannes von Damascus . . 47—50

Seite

des Scotus Erigena . . . . . 50—53
Lehre von der Dreieinigkeit . . . . . 54—62
Johannes von Damascus . . . . . 54—56
Hinkmar und Gottschalk . . . . . 56—57
Scotus Erigena . . . . . 57—58
Die Lehre vom heil. Geist. Der Zusatz: Filioque. Der Streit zwischen der griechischen und lateinischen Kirche 58—62
Lehre von der Schöpfung und Vorsehung . . 62—70
Die orthodoxe Lehre von der Schöpfung des Johannes von Damascus 62
Der Pantheismus des Scotus Erigena . . . . 62—67
Die Lehre von der Vorsehung des Johannes von Damascus 67—68
Das Böse bei Scotus Erigena . . . . . 68—70
Lehre von den Engeln und Dämonen . . . 71—74
Johannes von Damascus . . . . . 71—72
Scotus Erigena . . . . . 72—73
Die Bilderverehrung 73
Dämonologie . . . . . 73—74
Lehre vom Menschen . . . . . 74—82
Johannes von Damascus über den Menschen, die Freiheit des Willens und die Sünde . . . . . 74—78
Scotus Erigena über Urzustand, Bild Gottes und Sündenfall 78—82
Lehre von der Erlösung . . . . . 82—88
Johannes von Damascus . . . . . 82—83
1. Der Rechtsbegriff bei Gregor dem Grossen . . . 83
2. Die Überlistung des Teufels bei Gregor und Johannes von Damascus . . . . . 83—84
3. Die Nothwendigkeit der Erlösung und die Opferidee bei Gregor und Johannes von Damascus . . . . 84—86
Scotus Erigena . . . . . 86—88
Lehre von der Person Christi . . . . . 88—123
Der monothcletische Streit . . . . . 88—99
Seine dogmatische Bedeutung . . . . . 99—101
Die Lehre des Johannes von Damascus . . . . 101—105
Der adoptianische Streit . . . . . 106—111
Die Lehre der Adoptianer . . . . . 111—115
Die Einwendungen der Gegner . . . . . 115—117
Die dogmatische Bedeutung des Streits . . . . 117—121
Die Geburt Christi von der Maria . . . . . 121—122
Die Christologie des Scotus Erigena . . . . . 122—123
Lehre von der Gnade . . . . . 123—150
Die Lehre der griechischen Kirche bei Johannes von Damascus 123—124

Seite

Der Semipelagianismus der lateinischen Kirche bei Gregor 124—125
Die Gottschalk'sche Streitigkeit . . . . . 125—131
Die Lehre Gottschalk's . . . . . 131—135
Die Vertheidiger Gottschalk's, Prudentius, Ratramnus, Servatus Lupus, Remigius . . . . . 135—138
Die Lehre der Gegner Gottschalk's. Die Theorie des Scotus Erigena . . . . . 138—145
Hinkmar und die *capitula Carisiacensia* . . . . 145—146
Der Widerspruch des Remigius und die Synode von Valence 146—148
Vergleichung der Lehre Gottschalk's und Hinkmar's . 148—150
Lehre von den Sacramenten . . . . . 150—195
Begriff und Zahl der Sacramente . . . . . 150—151
Die Taufe . . . . . 151—152
Die Lehre vom Abendmahl in der griechischen Kirche bei Anastasius Sinaita und Johannes von Damascus . . 152—154
Johannes von Damascus und die Transsubstantiationslehre 154—158
Die ökumenischen Synoden im Jahr 754 und 787 . . 158—160
Die Abendmahlslehre der lateinischen Kirche bei Beda, Alcuin, Amalarius . . . . . 160—161
Die Theorie des Paschasius Radbertus . . . . 161—165
Ihre Gegner: Frudegard, Rabanus Maurus . . . . 165—167
Die symbolische Ansicht des Ratramnus . . . . 167—171
Seine Anhänger . . . . . 171—173
Die Anhänger des Paschasius Radbertus und Vertheidiger der Transsubstantiationslehre. Ratherius. Gerbert . 173—175
Berengar von Tours und Lanfrank . . . . . 175—178
Berengar und Hildebrand, als Papst Gregor VII. . . 178—182
Die Lehre Berengars. Die Bekämpfung der Transsubstantiationslehre . . . . . 182—187
Ihre positive Seite . . . . . 187—190
Ratramnus und Berengar . . . . . 190—191
Die Berengarianer . . . . . 191—192
Die Opferidee und die Messe . . . . . 192—195
Eschatologie. Gregor M. . . . . 195—196
Scotus Erigena. Lehre von der Rückkehr aller Dinge in Gott 196—198

Zweiter Abschnitt.

Vom Anfang der scholastischen Theologie, oder von Anselm von Canterbury, bis zur Reformation . 199—505

Einleitung . . . . . 199—267
Allgemeiner Charakter dieses Abschnitts . . . . 199—201
Der Orient und der Occident 201. 202

Seite

Die dogmatischen Schriftsteller der griechischen Kirche Euthymius Zigabenus, Nicetas Choniates, Nikolaus von Methone . . . . . 202—206
Die Klosterschulen und die Universität Paris als Hauptsitz der scholastischen Theologie . . . . . 206—209
Das Wesen der Scholastik. Kirche und Schule . . 209—210
Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie . . . . . 210—214
Methode der Scholastik. Das Auctoritätsprincip . . 214—216
Aristoteles und die Scholastik . . . . . 216—218
Perioden der Scholastik . . . . . 218—219
Die Scholastik und ihre Gegner. Bernhard von Clairvaux. Walther von St. Victor . . . . . 219—222
Die Scholastik und die Mystik. Die Victoriner. Wilhelm von Champeaux. Hugo und Richard von St. Victor . 222—225
Die späteren Mystiker 226
Der Realismus und Nominalismus . . . . . 226—229
Der Realismus des Thomas und Duns Scotus und die vermittelnde Ansicht Abälard's . . . . . 229—232
Der Nominalismus Occam's . . . . . 232—234
Die Auflösung der Scholastik bei Duns Scotus und W. Occam. Das Auctoritätsprincip . . . . . 234—239
Roger Baco und Aristoteles . . . . . 239—241
Das System der Scholastik bei Hildebert oder Hugo von St. Victor . . . . . 241—244
Robert Pulleyn u. A. Die Sentenzen des Petrus Lombardus und ihre Commentatoren . . . . . 244—247
Die Summa des Thomas von Aquino . . . . . 247—249
Die Scholastiker und ihre Schriften . . . . 249—267
Anselm . . . . . 249—251
Abälard. Bernhard von Clairvaux. Hugo von St. Victor 251—255
Petrus Lombardus . . . . . 255—256
Alexander v. Hales. Albertus M. . . . . 256—258
Thomas von Aquino . . . . . 258—261
Bonaventura . . . . . 261—262
Duns Scotus . . . . . 262—264
Die spätern Scholastiker: Occam, Gabr. Biel, Durandus 263—265
Nichtscholastische Kirchenlehrer: Raymund von Sabunde, Wicliff, Wessel . . . . . 265—267
Geschichte der Apologetik . . . . . 267—297
Apologetik gegen Juden und Muhamedaner . . . 267—270
Die Apologetik als positive Begründung des christlichen

Zweite Hauptperiode.
Das Dogma des Mittelalters.

Erster Abschnitt.

Vom Anfang des siebenten Jahrhunderts, oder von Gregor I. bis zum Anfang der Scholastik, oder Anselm von Canterbury.

Einleitung.

Mit dem Anfang des siebenten Jahrhunderts hat die Entwicklung des Dogmas das erste Stadium ihres Wegs zurückgelegt, und eine bestimmte Sphäre durchlaufen. Dass sie mit dem Anfang der zweiten Hauptperiode auf einem ihrer Ruhepunkte steht, auf welchem sich nun schon ein wesentliches, zu ihrem Begriffe gehörendes Moment vollendet hat, zeigt der auffallende Stillstand, welcher nach der raschen Bewegung noch im fünften Jahrhundert schon gegen das Ende der vorigen Periode eintrat, und beinahe den ganzen ersten Abschnitt der zweiten Hauptperiode hindurch fortdauert. Bewegungen und Streitigkeiten von solcher innerer Bedeutung, wie die der beiden ersten Perioden, gibt es nun nicht mehr, auch keine Kirchenlehrer, welche mit einem ebenso überwiegenden Ansehen, wie die des vierten und fünften Jahrhunderts, hervorragen und auf eine ebenso entscheidende Weise in den Entwicklungsgang des Dogma's eingreifen. Die Productionskraft des Dogma's scheint nach der Menge von Bestimmungen, die es schon aus sich hervorgetrieben hat, zunächst erschöpft zu sein, und der Geist

von der Anstrengung der früheren Jahrhunderte ausruhen zu wollen, um neue Kräfte für eine neue Schöpfung zu sammeln. Soweit noch eine allgemeine Thätigkeit und Bewegung vorhanden ist, wendet sie sich eher vom Dogma hinweg anderen Gebieten des kirchlichen Lebens zu, dem Cultus, und dem Hierarchischen, vom Innern also zum Äussern, wie überhaupt der Geist, wenn es ihm an der Energie und Freiheit des inneren Lebens fehlt, an das Äussere sich hingibt; die dogmatischen Verhandlungen selbst aber, die gleichwohl auch in dieser Periode [1]) stattfinden, sind nur ein Nachklang der früheren. Während wir so auf der einen Seite unserer Periode einen blossen Stillstand sehen, müssen wir auf der andern um so mehr den Anfangspunkt einer neuen Bewegung erwarten. Daran fehlt es auch nicht, die Keime einer neuen Schöpfung sind schon jetzt sichtbar, nur kommt es in dieser Periode selbst noch nicht zu einer neuen zusammenhängenden und umfassenderen Gestaltung des Dogma's. Nehmen wir Beides zusammen, den in ihr erfolgenden allmähligen Stillstand des geistigen Lebens der vorigen Periode und den noch schwachen Anfang einer neuen Bewegung, so charakterisirt sich unsere Periode, was ihren Charakter im Allgemeinen betrifft, von selbst als eine Übergangsperiode. Als solche hat sie, wie keine andere, einen blos negativen Charakter, das Alte ist verschwunden, und das Neue noch nicht zu seiner festen Gestalt gekommen, allein eben diese, zwischen dem Einen und dem Andern schwebende Negativität ist das Eigenthümliche ihres Charakters, aus welchem heraus ihre einzelnen Züge etwas näher zu entwickeln sind.

Der Übergang aus der vorigen Periode und überhaupt der

---

1) Über diese Bezeichnung der Abschnitte der Hauptperioden vgl. I, 1. S. 140 A.

Periode der alten Kirche in die jetzige Periode ist zugleich der Übergang aus der alten Welt und der alten Bildung in die mittlere Zeit. In der Periode der sechs ersten Jahrhunderte steht das Christenthum im engsten Zusammenhang mit der Bildung der alten Welt, alter Philosophie und Gelehrsamkeit, das griechische und römische Alterthum verjüngte sich selbst im Christenthum, das in so manchen Erscheinungen nur die Formen der alten Welt in sich darstellt. Mit dem Anfang unserer Periode ändert sich die Gestalt der Dinge: was aus der alten Zeit noch in das Christenthum herüberreicht, stirbt mehr und mehr ab, die alte classische Bildung verliert sich theils von selbst, theils wird sie durch die barbarischen Völker, die sich in den Hauptprovinzen des römischen Reiches festsetzten und eine neue Ordnung der Dinge gründeten, gewaltsam verdrängt. Der Mangel an wissenschaftlicher und gelehrter Bildung und überhaupt an allem demjenigen, was die Theologie zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat, wenn sie auf eine freie und lebendige Weise fortgebildet werden soll, ist in keiner andern Zeit allgemeiner gewesen, als in dieser Periode. In den Schriftstellern dieser Zeit selbst spricht sich das Bewusstsein, dass sie in einer barbarischen Zeit leben, nicht selten mit einem gewissen wehmüthigen Gefühle aus; aber ebenso oft erzeugte das Bewusstsein des immer grösseren Abstandes von der alten Welt und der alten Bildung, wie man ja schon früher den Gegensatz des Christenthums zum Heidenthum auch auf die Bildung der alten heidnischen Welt auszudehnen geneigt war, eine gewisse Verachtung des gelehrten Wissens überhaupt. In dieser Hinsicht ist der an der Spitze unserer Periode stehende römische Bischof, Gregor der Grosse, sehr übel berüchtigt. Charakteristisch ist in jedem Fall die Art und Weise, wie er sich über grammatische Studien und die heidnische Literatur aussprach. In der Epist. ad Leandrum vor seiner Expositio des Buchs Hiob sagt er: *Non barbarismi confusionem*

derito, situs motusque praepositionum casusque servare contemno, quia indignum vehementer existimo, ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati. Als er von dem Bischof Desiderius von Vienne hörte, dass er Unterricht in der Grammatik ertheile und wohl auch die heidnischen Dichter erkläre, schrieb er an ihn Ep. L. 9, 48: *Pervenit ad nos, quod sine verecundia memorare non possumus, Fraternitatem tuam Grammaticam quibusdam exponere. Quam rem ita moleste suscepimus, ac sumus vehementius adspernati, ut ea, quae prius dicta fuerant, in gemitus et tristitiam verteremus: quia in uno se ore cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt. — Unde si post evidenter ea, quae ad nos perlata sunt, falsa esse claruerint, nec vos nugis et saecularibus literis studere contigerit, Deo nostro gratias agimus, qui cor vestrum maculari blasphemis nefandorum laudibus non permisit.* Es ist von selbst klar, wie der durch die Verhältnisse der Zeit herbeigeführte Untergang des Studiums der alten Literatur durch eine solche Ansicht von demselben befördert werden musste. Indess darf man doch aus einzelnen Äusserungen dieser Art nicht zuviel schliessen. In einem unter Gregor's Schriften selbst befindlichen Commentar über die Bücher der Könige wird dagegen die Beschäftigung mit der alten Literatur, mit den *artes liberales,* den *saecularia* empfohlen, und zwar aus dem Grunde, weil sie zum richtigen Verständniss der heil. Schrift nothwendig sei. Nur aus List mahne der Teufel von diesen Studien ab, damit die Christen aus Unkunde des Weltlichen auch das Geistige nicht erreichen. Wir sehen hieraus, was ja auch schon das Beispiel des Bischofs Desiderius von Vienne beweist, dass die Geringschätzung der alten klassischen Studien keineswegs allgemein war. Man macht sich überhaupt gar zu oft, indem man sich nur an Einzelnheiten hält, eine übertriebene Vorstellung von der Barbarei und Unwissenheit der Zeit. Der Zusammenhang mit der alten Bildung wurde nie völlig unter-

brochen, es fehlt auch jetzt nicht an einzelnen lichtvolleren Erscheinungen und an Männern, welche sich, wenn auch nicht durch die Tiefe, doch durch den Umfang ihres Wissens auszeichneten.

Das eigentlich Charakteristische unserer Periode bleibt daher immer der Mangel an Selbstständigkeit des Denkens, wovon die natürliche Folge war, dass man sich zu der vorangehenden Zeit nur receptiv verhielt. Diese Receptivität bezog sich theils auf das aus der alten Zeit überlieferte gelehrte Wissen überhaupt, theils insbesondere die Bestimmungen, welche das Dogma bisher erhalten hatte. Was das Erstere betrifft, so ist es eine in der That bemerkenswerthe Erscheinung, wie uns in diesen sonst so dunkeln Zeiten da und dort Männer begegnen, welche ganz dazu bestimmt zu sein schienen, was von wissenschaftlicher Bildung in ihrer Zeit zu erlangen war, in sich zu sammeln, um als die Träger der Wissenschaft für ihre Zeit auch die Vermittler derselben für die folgende zu werden. Solche Männer waren z. B. in Spanien der Bischof Isidor von Hispalis oder Sevilla zu Ende des sechsten und zu Anfang des siebenten Jahrhunderts, welcher, wie seine Schriften zeigen, eine für jene Zeit grosse Summe nicht blos des theologischen, sondern hauptsächlich des encyklopädischen Wissens in sich vereinigte, und in England Beda der Ehrwürdige zu Ende des siebenten und zu Anfang des achten Jahrhunderts. Der letztere ist zugleich ein Beispiel davon, wie das von Rom aus sich verbreitende Christenthum auch den Samen wissenschaftlicher Bildung mit sich brachte. In Folge der Verbindung, in welcher die englische Kirche durch ihre Gründung unter Gregor dem Grossen mit Rom stand, kamen bald nach der Mitte des siebenten Jahrhunderts Hadrian, Abt eines Klosters in der Nähe von Neapel, und der vom Papst zum Erzbischof von Canterbury ernannte römische Mönch Theodor, aus Tarsus in Cilicien gebürtig, nach England, beide wissenschaftlich gebildete Män-

ner, welche in England durch Errichtung von Schulen sich sehr verdient machten und viele Schüler bildeten, unter welchen wie Beda sagt, manche die lateinische und griechische Sprache wie ihre Muttersprache verstanden. In einer der durch die Thätigkeit dieser Männer gestifteten Klosterschulen bildete sich Beda zu einem der grössten Gelehrten und einflussreichsten Lehrer seiner Zeit. Neben dem Studium der heil. Schrift, auf deren Erklärung er vielen Fleiss verwandte, beschäftigte er sich mit verschiedenen andern Wissenschaften, Grammatik, Mathemathik, Physik, Geschichte. Schulen dieser Art gab es schon damals in den Klöstern Englands viele. Eine der berühmtesten war die zu York unter dem Erzbischof Egbert zu Anfang des achten Jahrhunderts und dessen Nachfolger Älbert. Aus dieser Schule gieng der berühmte Alcuin hervor, welcher selbst Lehrer und Vorsteher der Schule in York war, ehe sich ihm im fränkischen Reich ein noch wichtigerer Wirkungskreis eröffnete. Durch ihn wurde so die in den englischen Schulen zuerst gepflegte wissenschaftliche Bildung auch nach Frankreich und Deutschland verpflanzt. Auf diese Weise verbreitete sich das auch in dem Dunkel der ersten Jahrhunderte des Mittelalters nicht ganz erloschene Licht der Wissenschaften von einem Punkte zum andern, und es wurde, wenn auch an eine produktive Fortbildung der Wissenschaft nicht zu denken ist, doch wenigstens eine Summe von Kenntnissen überliefert und weiter verbreitet, welche insbesondere für die Theologie von wichtigem Einfluss sein musste.

Wie sich schon in dieser allgemeinern Beziehung das Zeitalter seiner ganzen Richtung nach selbst in seinen hervorragendsten Repräsentanten nur receptiv verhielt, so lässt sich ganz besonders in der Theologie nichts anderes erwarten. Dass an die Stelle der früheren Productivität nunmehr eine blosse Receptivität trat, hatte seinen Grund in dem allgemeinen Umschwung der Zeit, durch welchen die alte Welt ihren Entwick-

lungsgang vollendet hatte, um nun einer neuen Ordnung der Dinge zu weichen; zugleich war es aber auch die natürliche Folge der Gestaltung, welche das Dogma im Laufe der beiden ersten Perioden erhalten hatte. In dieser Zeit, der Zeit der alten Kirche, gieng die geistige Thätigkeit auf das Produciren des Stoffs, oder auf die Exposition dessen, was der Inhalt des christlichen Dogma's noch in der einfachsten und unmittelbarsten Gestalt in sich begriff, um ihn in bestimmten Lehrsätzen und Formeln auseinanderzulegen und für das religiöse Bewusstsein herauszustellen. Je mehr aber durch diese Thätigkeit der den Inhalt des Dogma's sich zum Bewusstsein bringende Geist in den dogmatischen Bestimmungen der Kirche sich selbst objectivirte, desto mehr beschränkte er dadurch selbst seine freie Thätigkeit und Bewegung, jede neue Bestimmung des Dogma's war zugleich eine Schranke, die er sich selbst setzte und die er jetzt nicht mehr überschreiten durfte. Dadurch wurde der Kreis der freien dogmatischen Bewegung immer enger gezogen, bis es zuletzt kaum noch eine Seite des Dogma's gab, in Ansehung welcher die Kirche nicht schon bestimmt hätte, was als rechtglaubige Lehre gelten soll, und was nicht. Wie konnte sich daher der Geist der Zeit zu dem Dogma der Kirche in der Gestalt, in welcher es vor ihm lag, anders verhalten, als blos receptiv? Es kam nur darauf an, das Dogma als ein objectiv gegebenes in sich aufzunehmen und in seiner unmittelbaren Objectivität festzuhalten. Diese Abhängigkeit von der vorangegangenen Zeit gieng so weit, dass man nicht nur die kirchlich bestimmte und überlieferte Lehre als eine unveränderliche Norm betrachtete, sondern auch die bedeutendsten Kirchenlehrer sich nur an die Auctorität älterer Lehrer anschlossen. So folgte namentlich Isidor von Sevilla und Gregor der Grosse durchaus Augustin, Johannes von Damascus den drei berühmten cappadocischen Kirchenlehrern, Basilius dem Grossen und den beiden Gregoren, besonders Gregor von Nazianz.

Durch solche Vermittler, welche, je mehr sie als die wenigen ausgezeichneten hervorragen, um so mehr für die folgende Zeit selbst wieder diese Auctorität erhielten, giengen die dogmatischen Lehren und Ansichten immer mehr in das allgemeine Bewusstsein der Zeit über, nur mit dem Unterschied, dass das Eigenthümliche und Individuelle sich mehr und mehr verwischte und verflachte, und an die Stelle der speculativen Richtung eine practische trat, wie z. B. bei aller Verehrung, welche Augustin genoss, doch seine Prädestinationslehre nie zur herrschenden Lehre werden konnte. Wie die geistige Thätigkeit unserer Periode auf diese Weise eine blos receptive, den gegebenen Stoff in sich aufnehmende war, also eigentlich auf den untersten Grad geistiger Selbstthätigkeit beschränkt blieb, so war sie auch darin eine blos formelle, dass sie, je weniger sie selbst neuen dogmatischen Stoff zu produciren vermochte, um so mehr darauf gerichtet war, die aus der früheren Zeit überlieferten dogmatischen Bestimmungen zu ordnen und in eine gewisse systematische Übersicht zu bringen. Wie die Exegese, neben den allegorisch-mystischen Deutungen, mit welchen man es freilich immer leicht genug nahm, nur darin bestand, dass man die Erklärungen der älteren Kirchenlehrer zu sammeln und nach den einzelnen Schriften der Bibel zu ordnen pflegte (woraus die sogenannten Catenen, σειραὶ, über die heilige Schrift entstanden), so befolgte man auch bei der Dogmatik dieselbe Methode. Es entstanden daher in unserer Periode die ersten, das Ganze der Dogmatik umfassenden dogmatischen Werke, wofern man anders mit dem Namen der Dogmatik Werke bezeichnen kann, deren grösstes Verdienst eine mehr oder minder äusserliche Aneinanderreihung der die einzelnen Dogmen betreffenden kirchlichen Lehrsätze war. Ein Werk dieser Art sind schon die Sentenzen Isidor's von Sevilla, ganz besonders aber macht in dieser Beziehung das berühmte Werk des Johannes von Damascus,

das mit Recht als die erste Dogmatik angesehen wird, Epoche. Es ist sehr charakteristisch für eine Periode, in welcher sich sonst so wenig eine schöpferische Kraft entwickelte, dass sich ihre Thätigkeit wenigstens auf diese formelle Weise äusserte, bei welcher sich sodann auch am leichtesten, wie diess bei Johannes von Damascus der Fall ist, dasjenige anknüpfen konnte, was die dadurch angeregte Reflexion zu den schon vorhandenen Bestimmungen neues hinzuzufügen hatte.

Wie sich unsere Periode durch ihre als blosse Receptivität für das schon früher Producirte sich äussernde geistige Thätigkeit sich in ihrem negativen, zu einer neuen Gestaltung des Dogmas erst den Übergang machenden Charakter zu erkennen sibt, so erscheint sie auch schon äusserlich betrachtet als eine eigentliche Übergangsperiode darin, dass in ihr die Entwicklung des Dogma's von ihrem bisherigen Schauplatz zu einem andern übergeht. Der Orient ist zwar auch jetzt noch ein Boden für theologische Bewegungen und Streitigkeiten, aber theils wird das kirchliche Gebiet durch die Feinde des römischen Reichs, und besonders den im Islam sich erhebenden mächtigen Gegner des christlichen Glaubens, immer mehr beschränkt, theils geht nun das geistige Leben in jene Erstarrung über, in welcher es allmählig vollends ganz erlosch. Johannes von Damascus ist der letzte bedeutende dogmatische Schriftsteller der orientalisch-griechischen Kirche, und auch er ist ja nur Sammler und Ordner. Der Occident, welcher schon in der vorigen Periode dem Orient gegenüber eine immer höhere Bedeutung gewann, steigt in derselben mehr und mehr, die Hauptlehrer der Kirche treten nun in Italien, Gallien, Spanien, Britannien auf, selbst deutsche Namen tönen uns schon in unserer Periode da und und dort entgegen, und das Dogma bewegt sich so immer mehr auf dem Boden fort, auf welchem es erst die Fülle seiner schöpferischen Kraft und die ganze Tiefe seines Inhalts aufschliessen sollte. Mit dem karolingi-

schen Zeitalter ist das in seiner Entwicklung fortschreitende Dogma in den uns näher gelegenen Ländern schon ganz einheimisch geworden, und es zeigen sich schon die ersten Keime einer Gestaltung der Dinge, welche jene negative Leere, von welcher bisher die Rede war, bald durch eine neue Schöpfung eigenthümlicher Art ausfüllen sollte.

Es ist diess das grosse Verdienst Karls des Grossen, durch welchen das wissenschaftliche Leben in den neugegründeten Reichen der germanischen Nation zuerst einen bedeutenden Aufschwung erhielt. Für diesen Zweck, um wissenschaftliche Studien so viel möglich zu befördern, errichtete Karl zuerst seine *schola palatina,* eine Hofschule, welche, wie der Hof selbst, an keinem bestimmten Orte, sondern bald da, bald dort war, zu Aachen, zu Thionville, zu Worms, zu Regensburg, Würzburg, Mainz, Frankfurt, Paris. Der bedeutendste Lehrer dieser Hofschule war Alcuin, der Lehrer Karls des Grossen selbst und der königlichen Familie. Um die wissenschaftliche Bildung in einem weiteren Umfang zu verbreiten, befahl Karl im Jahr 787 in einem Rundschreiben an die Bischöfe und Äbte des Reichs die Errichtung von Schulen, die zwar, wie es scheint, für die Bildung der Geistlichen bestimmt sein sollten, jedoch nicht blos darauf beschränkt blieben. Die Absicht, welche Karl bei der Errichtung dieser bischöflichen und klösterlichen Schulen hatte, ist am besten aus der Art und Weise zu ersehen, wie das Concil von Chalons im Jahre 813 Cap. 4 an diese Stiftung Karls des Grossen erinnert: *Oportet, ut, sicut Dominus Imperator Carolus, vir singularis mansuetudinis etc. praecepit, Episcopi scholas constituant, in quibus et literaria solertia disciplinae, et sacrae scripturae documenta discantur et tales ibi erudiantur, quibus merito dicatur a Domino: Vos estis sal terrae, et qui condimentum plebibus esse valeant, et quorum doctrina non solum diversis haeresibus, verum etiam Antichristi monitis et ipsi Antichristo resistatur.* Diesen Zweck der Be-

förderung des ächten theologischen Wissens hatte demnach Karl bei den von ihm errichteten Schulen. Die berühmteste der Klosterschulen war die zu Tours, welche Alcuin selbst als Abt leitete. Der Unterricht in diesen Schulen wurde nach einem wissenschaftlichen Grundriss ertheilt, welcher hauptsächlich aus den Schriften eines Martianus Capella, Boëthius und Cassiodor genommen war. Cassiodor namentlich hatte eine Schrift über die sogenannten sieben freien Künste oder Wissenschaften geschrieben und sie in ein Trivium und Quadrivium getheilt. Zum Trivium gehörte die Grammatik, Rhetorik, Dialektik; zum Quadrivium die Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik. Die drei ersten dieser sieben Künste, die des Trivium, die die wichtigsten waren, rechnete man zur Ethik, die vier andern zur Physik, die Ethik und Physik selbst aber sollten die Vorbereitungswissenschaften für die Theologie sein. Unter diesen Wissenschaften gewann bald die Dialektik besonderes Interesse und bedeutenderen Einfluss auf die Theologie, so gering auch die ersten Hülfsmittel waren, deren man sich dabei bediente. Es waren die zwei Schriften von der Dialektik und den Kategorien, welche dem Augustin beigelegt wurden, unter dessen Schriften sie sich noch befinden, Porphyr's Einleitung in das Organon des Aristoteles, Cassiodor's kurzer Abriss der Dialektik nach dem Aristoteles, und des Boëthius Übersetzungen aristotelischer Schriften. Die Dialektik war es, welche zuerst wieder das selbstthätige Denken weckte, man lernte durch sie seine geistige Kraft wieder kennen, gefiel sich in der Anwendung der Regeln und Gesetze des Denkens, und es entstand bald ein Wetteifer, sich durch die Kunst der Dialektik in öffentlichen Unterredungen und Streitübungen hervorzuthun und zu Ruhm und Ansehen zu gelangen. Wie weit man schon vor dem Anfang der eigentlichen Scholastik in der Anwendung der Dialektik auf die Theologie gieng, sehen wir aus einer Stelle in des Abts Otho von Clugny Dialogus de tribus quæ-

stionibus [1]), in welcher der Abt sagt: ***Dialecticos quosdam ita simplices inveni, ut omnia s. scripturae dicta juxta dialecticae auctoritatem constringerent, magisque Boëthio, quam sanctis scriptoribus in plurimis dictis cederent.*** Der Abt Otho selbst sagt dagegen: ***major mihi cura est, legendo vel scribendo sequi sanctorum dicta, quam Platonis vel Aristotelis, ipsiusque etiam Boëthii dogmata.*** Diese Äusserung des Abts zeigt zugleich, welches Misstrauen diese Vorliebe für die Dialektik bei manchem erweckte. Diess konnte jedoch nicht hindern, dass nicht die Dialektik immer mehr erstarkte. Schon zu Ende unserer Periode hatte sie in einem Lanfrank und Berengar, welche ihren Streit hauptsächlich mit den Waffen der Dialektik führten, eine Ausbildung und Selbstständigkeit erlangt, durch die sie unmittelbar in die eigentliche Scholastik übergehen konnte. Der Grund dieser wichtigen Erscheinung wurde in den Schulen gelegt, welche mit den ersten Elementen des Wissens auch die Dialektik in den Kreis ihrer Studien aufgenommen hatten. Wenn irgendwo zeigt sich uns unsere Periode auch hier als eine blosse Vorbereitungs- und Übergangsperiode, da sie auch da, wo sich in ihr ein neues wissenschaftliches Leben zu entwickeln beginnt, wie in der dialektischen Behandlung der Theologie, nur die ersten Keime und Anfänge dessen enthält, was erst in der folgenden Periode zu seiner eigentlichen Blüthe kommen sollte.

Die in unsere Periode fallenden theologischen Streitigkeiten betreffen den Monotheletismus, Adoptianismus, die Prädestinations- und Transsubstantiationslehre. Dass in den meisten dieser Streitigkeiten nur der schon in der vorigen Periode geführte Streit in einer andern Form und von einem andern Punkte aus wieder aufgenommen und weiter fortgesponnen wird, ist schon bemerkt worden. Am meisten ist diess bei den mo-

---

1) In Pezii Thes. Anecdot. T. III. P. 2. S. 144.

notheletischen Streitigkeiten der Fall, welche eine unmittelbare Fortsetzung der monophysitischen sind. Auch in den Streitigkeiten über die Transsubstantiation sehen wir einen sehr engen Zusammenhang mit dem bisherigen Entwicklungsgang des Dogma. Es wird in dieser Lehre nur aus den schon vorhandenen Bestimmungen vollends die letzte Consequenz gezogen. Indem man aber das Resultat vor sich sieht, sich nun erst desselben recht bewusst wird, wird man dadurch überrascht und es entsteht ein neuer Streit. In den übrigen Streitigkeiten tritt nur der Widerspruch auf einem neuen Punkt hervor, in welchen das Dogma sich immer wieder mit sich selbst verwickelte, indem es die Gegensätze, um die es sich handelt, nicht innerlich vermittelte, sondern nur äusserlich gegen einander ausglich. Und auch jetzt ist es nur die Auctorität, durch welche die letzte Entscheidung gegeben wird. So gering auch die Bedeutung dieser Streitigkeiten zu sein scheint, so erhalten sie doch ein Interesse dadurch, dass man in ihnen den dialektischen Process vor sich sieht, welchen das Dogma durchzumachen hat, indem es durch den Widerspruch, in welchen es immer wieder mit sich selbst kommt, und von welchem es sich nicht freimachen kann, weiter fortgetrieben wird.

Wir haben bisher das Charakteristische unserer Periode nur in ihrer Negativität und Unselbstständigkeit sehen können, sofern sie nur das Überlieferte wiedergibt, nirgends etwas Neues und Originelles zu erzeugen im Stande ist, und im Ganzen nur auf einer sehr niedrigen Stufe der geistigen Bildung steht. Demungeachtet hat sie eine Erscheinung aufzuweisen, welche wegen ihrer Originalität ein eigenthümliches Interesse hat, und in die Monotonie des dogmatischen Stoffs, an dessen Darlegung in dieser Periode der Faden der Geschichte hinläuft, ein neues frischeres Lebens-Element bringt. Es ist diess Joh. Scotus Erigena, der einzige in unserer Periode, der sich durch selbstständiges Denken auf den Standpunkt der

absoluten Betrachtung zu erheben wusste [1]). In seinen fünf Büchern *De divisione naturae* hat er ein höchst merkwürdiges philosophisch-theologisches System aufgestellt, von dessen Hauptlehren unter den einzelnen Dogmen die Rede sein wird. Hier kommt für uns zunächst seine Bestimmung des Verhältnisses der Theologie und Philosophie oder des Glaubens und Wissens in Betracht, woraus sogleich zu ersehen ist, wie sehr er sich über seine von der Auctorität der Tradition abhängige Zeit erhob. Nach seiner Ansicht ist zwar der Glaube die nothwendige Voraussetzung des Wissens, der Glaube selbst aber ist nur dann ein heilbringender, wenn mit dem Glauben auch das Wissen verbunden ist [2]). Es ist also wesentlich in der Natur der Sache gegründet, dass das *credere* auch zum *intelligere* wird. Hieraus folgt von selbst, dass die Auctorität in einen wirklichen Widerstreit mit der Vernunft kommen kann, weil das Princip der Wahrheit nur in der Vernunft, nicht aber in der Auctorität, sofern sie etwas von der Vernunft verschiedenes ist, enthalten sein kann [3]). Die Auctorität ist ohne die Vernunft für sich nichts, die Vernunft aber bedarf eigentlich keiner Auctorität. Auch die Auctorität der Schrift hat daher ihre Wahrheit nur in der Vernunft; um aber Vernunft und Schrift

---

1) Vgl. Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 274 ff.

2) *Non alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio, quae vere praedicantur, credere, et quae vere creduntur intelligere*, sagt Erig. De div. n. L. II.

3) *Quamvis natura*, sagt Erig. De div. nat. 1, 71, *simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturae coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura ac tempore ex rerum principio orta est. Et hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis autem auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas, nisi rationis virtute cooperta veritas, et a sacris patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata. Ideoque prius ratione utendum est, ac deinde auctoritate.*

in Übereinstimmung zu bringen, muss man zwischen der Form und dem Inhalt der Schrift unterscheiden [1]). Über das Wesen Gottes kann zwar auf fromme wahrheitliebende Weise nichts gesagt werden, als was in der Schrift sich findet, Gott in seinen heiligen Organen selbst von sich sagt, aber die Vernunft lehrt ganz allgemein: *nil proprie de Deo posse dici, quum superat omnem intellectum, omnesque sensibiles intelligibilesque significationes.* Wenn daher auch auf dem einen der beiden Wege, welche von der Einen Quelle der göttlichen Weisheit ausgehen, auf dem Wege der Auctorität vieles über Gott gesagt werden kann, *ne verae religionis studium in omnibus sileat, ut et rudes adhuc in fidei simplicitate doctrinae nutriat, et catholicae fidei aemulis respondeat*, so muss doch immer der andere Weg, der der Vernunft berichtigend hinzukommen, *ne simplices adhuc in cunabulis ecclesiae nutriti indignum quid de Deo vel credant, vel aestiment, ne omnia, quae s. scripturae auctoritas de causa omnium praedicat, proprie praedicari aestiment* (1, 69). Was Erigena von der Nothwendigkeit der Unterscheidung verschiedener Gesichtspunkte sagt, von gewissen *modi theoriae*, in welchen sich das an sich seiende Eine nach der Verschiedenheit der subjectiven Betrachtungsweise darstellt, findet auch auf das Verhältniss der Auctorität und Schrift zur Vernunft, wie es Erigena bestimmt, seine Anwendung.

Man hat den Scotus Erig. wegen des schon aus diesen Grundsätzen sich ergebenden speculativen Charakters seines Systems in der neuern Zeit so hoch gestellt, dass man ihn den

---

1) *Sanctae scripturae in omnibus sequenda est autoritas*, sagt Erig. 1, 66, *quum in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidetur; non tamen ita credendum est, ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signis utatur, divinam nobis naturam insinuans, sed quibusdam similitudinibus, variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur, infirmitati nostrae condescendens, nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens.*

Vater der christlichen Philosophie nannte, in ihm den Anfang und Ausgangspunkt der christlichen Speculation erblicken zu müssen glaubte, denjenigen, in welchem sich vor allen der christliche Geist mit vollem Bewusstsein in seiner Einheit mit der Vernunft erfasst und zugleich auf das lebendigste dargestellt habe. Dadurch, dass in ihm dieses Verhältniss, die Vereinigung der Philosophie und Theologie, worin das innerste Wesen der Scholastik bestehe, zuerst zum Bewusstsein gekommen, sei er der Vater aller speculativen Theologie geworden. Nicht nur durch das ganze Mittelalter hindurch habe sein Geist mächtig gewirkt, sondern auch bis auf unsere Zeit herab, und wenn wir jenen Geist näher in's Auge fassen, der sich in der christlichen Philosophie oder speculativen Theologie der gegenwärtigen Zeit kräftig beurkunde, so finden wir, wenn wir in das Wesen dieses Geistes tiefer eindringen, dass es nur der Geist des Erigena sei, der aufs neue erschienen sei, die Welt zu bewegen. Die Kirchenväter, die lateinischen, wie die griechischen, seien, so weit sie philosophirten, mehr oder weniger von der griechischen Speculation abhängig gewesen, mit Erigena beginne die christlich-germanische Philosophie, und er sei es, der zuerst und auf immer ihr Wesen ausgesprochen habe. Eine so hohe Bedeutung kann jedoch dem Scotus Erigena nicht beigelegt werden, obgleich allerdings das Princip des speculativen Wissens von ihm auf eine sehr selbstständige und energische Weise ausgesprochen worden ist. Er ist mit Einem Worte nicht blos als der Anfangspunkt einer neuen Zeit anzusehen, sondern zugleich auch als der Endpunkt der alten, in ihm sich vollends abschliessenden Welt, ja er ist das Letztere mehr als das Erstere, und es sind so überhaupt in ihm die alte und die neue Zeit noch in Streit miteinander. Das Eigenthümliche seines Systems ist, dass er den schon seit den ersten Jahrhunderten mit dem Christenthum so eng verbundenen Platonismus in der christlichen Form weiter fortbil-

dete, welche derselbe schon in den Schriften des Areopagiten Dionysius erhalten hat. Wie unvereinbar ihrem innern Wesen nach jene platonische Ansicht vom Wesen Gottes mit der Idee der christlichen Offenbarung ist, fällt vielmehr gerade an dem System des Scotus Erigena recht klar in die Augen, wie die Lehre von der Dreieinigkeit und von der Person Christi näher zeigen kann. Wegen dieses Verhältnisses zum Platonismus steht Scotus Erigena als ein höchst merkwürdiges Mittelglied zwischen der alten und neuen Zeit. Durch ihn erhielt das mystisch-speculative System des Areopagiten Dionysius, oder jener platonische Idealismus und Pantheismus, in welchem sich vorzugsweise das Eigenthümliche der alten Weltansicht darstellt, einen tiefer eingreifenden Einfluss auf die christliche Theologie; aber nur um so mehr zeigt sich in ihm auch der Conflict, in welchen der Platonismus mit dem Princip des christlichen Bewusstseins kommen musste. Erigena selbst beruft sich für die Hauptsätze seines Systems nicht blos auf den Areopagiten Dionysius, sondern auch auf den Mönch Maximus, den göttlichen Philosophen, wie er ihn nennt, welcher in derselben mystisch-speculativen Richtung eine noch vorhandene Erklärung der Reden Gregors von Nazianz geschrieben hat.

Was endlich noch das Verhältniss des Christenthums zu andern Religionen und zu bedeutenden häretischen Erscheinungen betrifft, so rief allerdings die zu Anfang unserer Periode durch Muhamed neugestiftete Religionslehre den Gegensatz des Judenthums gegen das Christenthum in einer neuen Form hervor, da der Monotheismus der muhamedanischen Religion dem Christenthum ebenso schroff und starr gegenübersteht, wie der der jüdischen, allein auf das christliche Dogma hat diess selbst in apologetischer Beziehung nur einen sehr geringen Einfluss gehabt. Ungefähr ebenso verhält es sich auch mit den einen bedeutenderen Gegensatz gegen das

Christenthum bildenden Häretikern. Es treten schon in unserer Periode die gnostisch-manichäischen Secten auf, die sich durch das ganze Mittelalter hindurchziehen. Sie erscheinen zunächst unter dem Namen der Paulicianer in Ländern, die theils zu Armenien, theils zu Syrien gerechnet werden. Der Name Paulicianer ist ohne Zweifel daher abzuleiten, dass sie auf ähnliche Weise, wie die Marcioniten, mit welchen sie am meisten zusammenstimmen und vielleicht auch historisch zusammenhängen, im Geist des paulinischen Christenthums eine streng antijudaistische Tendenz verfolgten. Eben damit hängt ihr Dualismus zusammen. Sie hatten die dualistischen Lehrsätze der ältern Gnostiker, zugleich aber auch eine reformatorische Tendenz. Den Grund des Verderbens, der sich schon in der apostolischen Zeit in die Kirche eingeschlichen habe, fanden sie darin, dass man den bösen Gott des alten Testaments statt des guten, von Christus verkündigten verehrt, und somit auch an die Stelle des ächten Christenthums die fleischliche Richtung des Judenthums gesetzt habe. Sie verwarfen daher nicht blos die Schriften des alten Testaments, sondern auch alle neutestamentlichen, welche sie nicht für frei von judaistischen Irrthümern hielten, auch die Schriften des Apostels Petrus. Um so strenger aber hielten sie an der von ihnen anerkannten h. Schrift fest und an dem Grundsatz, dass auch beim Gottesdienst und in der Ordnung des kirchlichen Lebens nichts gelten dürfe, was nicht dem geistigen Worte der Schrift gemäss sei. Hierin tritt ihre reformatorische Tendenz im Gegensatz gegen das katholische Christenthum sehr entschieden hervor. Im Übrigen aber stehen diese Secten schon zu sehr ausserhalb der katholischen Kirche, als dass sie auf die Entwicklung des Dogmas den gleichen Einfluss hätten haben können, wie die Gnostiker der ältern Zeit. Da sich ihre Opposition hauptsächlich auf die Hierarchie und die äusseren kirchlichen Formen bezog, so gehören

sie eigentlich mehr der Kirchengeschichte als der Dogmengeschichte an.

Zu den hiemit angegebenen allgemeinen Momenten und Gesichtspunkten, welche zur richtigen Auffassung unserer Periode voranzustellen sind, ist nur noch diess hinzuzusetzen, dass am Ende unserer Periode die völlige Trennung der lateinischen Kirche von der griechischen erfolgte. Es geschah auch diess ganz gemäss der Art und Weise, wie sich schon im Laufe unserer Periode das Verhältniss der griechischen und lateinischen Kirche gestaltete. Je mehr das geistige Übergewicht auf die Seite der lateinischen Kirche sich neigte, und die dogmatische Bewegung von der orientalisch-griechischen Kirche in die östlichen Länder fortschritt, desto natürlicher war die Folge zuletzt diese, dass die orientalisch-griechische sich selbst überlassen blieb. Das am Ende unserer Periode von der römischen Kirche gegen die griechische aus Ursachen, die an sich sehr unerheblich waren, ausgesprochene Excommunications-Urtheil war eigentlich nur die öffentliche Erklärung, dass die orientalisch-griechische Kirche sich selbst überlebt habe. Die lateinisch-römische Kirche sagte sich von der orientalisch-griechischen los zum öffentlichen Zeugniss davon, dass die Fortbewegung des Dogma's, der lebendige Fortschritt in der Entwicklung desselben nur in der römischen Kirche sei.

Die Kirchenlehrer und ihre Schriften.

Theilen wir sie in griechische und lateinische, so zeigt schon diese einfache Unterscheidung, wie sehr das soeben angegebene Verhältniss zwischen der griechischen und lateinischen Kirche stattfindet.

Der einzige bedeutende Kirchenlehrer, welcher als dogmatischer Schriftsteller der griechischen Kirche hier angeführt werden kann, ist Johannes von Damascus. So heisst er, weil

er in der schon damals von den Arabern eroberten syrischen Stadt Damascus zu Ende des siebenten oder zu Anfang des achten Jahrhunderts geboren war. Sein Vater Sergius, von den Saracenen Mansur genannt, soll der Schatzmeister des Chalifen Abdal-Melek gewesen sein. Nach der erst spät verfassten und mährchenhaften Lebensbeschreibung des Joh. Damascenus hatte er seine gelehrte Bildung dem griechischen Mönch Cosmas aus Calabrien zu verdanken, welchen die Araber auf ihren Streifzügen nach den Küsten des Abendlands als Gefangenen mit sich geführt, der Vater des Johannes aber befreit und zur Erziehung seiner Söhne in sein Haus aufgenommen hatte. Johannes selbst bekleidete ein angesehenes Staatsamt bei dem Chalifen. In der Folge brachte er, ohne dass uns die näheren Umstände bekannt sind, den grössten Theil seines Lebens bis zum Jahr 754 in dem in der Nähe Jerusalems gelegenen Kloster des heil. Sabas, der sogenannten Laura zu. Ohne Zweifel verfasste er hier die meisten seiner noch vorhandenen Schriften. Unter diesen nimmt das schon erwähnte dogmatische Werk die erste Stelle ein. Es heisst: Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Es ist in vier Bücher getheilt, man glaubt aber, dass diese Eintheilung so wenig als eine andere in zwei Haupttheile περὶ τῆς θεολογίας und περὶ τῆς οἰκονομίας ursprünglich dem Werke angehört. Der jetzigen Eintheilung des Werkes zufolge handelt Johannes von Damascus im ersten Buch von der Unbegreiflichkeit Gottes, den Beweisen für sein Dasein, von seinem Wesen und seiner Einheit, von dem Glauben an eine Dreieinigkeit in Gott und dem Unterschied der drei göttlichen Personen, den Eigenschaften, den biblischen Beschreibungen und den Namen Gottes. Das zweite Buch enthält die Lehre von der Schöpfung, von den Engeln und Dämonen, von den sichtbaren Geschöpfen, wobei Johannes auch viel Physiologisches über den Himmel, die Gestirne und Elemente einmischt, hauptsächlich aber von der Schöpfung

des Menschen spricht und von seiner Natur, und besonders ausführlich die Lehre von der Freiheit des Willens, der göttlichen Vorsehung und dem Vorherwissen und der Vorherbestimmung Gottes untersucht. Das dritte Buch betrachtet den durch den Teufel verführten Menschen und die göttlichen Veranstaltungen zum Heile desselben. Sehr ausführlich trägt Johannes die Lehre von der Geburt Christi, seinen beiden Naturen und ihrer Vereinigung in Einer Person, ihren Eigenschaften, seinem Willen, seinen Wirkungen, seinem Leiden und Hinabsteigen zur Hölle vor, mit beständiger Rücksicht auf die nestorianischen, eutychianischen und die übrigen darauf sich beziehenden Streitigkeiten. Im vierten Buch entwickelt Johannes von Damascus die Lehre von den Absichten und Folgen der Menschwerdung Christi mit neuen Erörterungen über die Person Christi, sodann die Lehre von der Taufe, dem Glauben, dem Kreuze Christi, dem Abendmahl, der Jungfrau Maria, den Heiligen und ihrer Verehrung, dem Bildercultus, dem Unterchied der schriftlichen und mündlichen Lehren des Christenthums, worauf er noch einmal auf die Lehre von der Person Christi kommt. Ohne näheren Zusammenhang geht sodann Johannes darauf über, dass Gott nicht Urheber des Bösen sei, dass es nicht zwei Grundwesen gebe, auf die göttlichen Gebote, namentlich das Sabbathsgebot, den ehelosen Stand, die Beschneidung, den Antichrist. Endlich schliesst die Lehre von der Auferstehung das ganze Werk. Es macht, wie die gegebene Übersicht zeigt, dadurch Epoche, dass es der erste Versuch einer zusammenhängenden Darstellung der sämmtlichen Lehren des christlichen Glaubens ist. Sehen wir dabei nur auf die Anordnung der Hauptlehren im Allgemeinen, so ist diese zwar nicht zu tadeln, was aber das Einzelne betrifft, so lässt sich sehr vieles ausstellen. Mehrere Lehren sind mit unverhältnissmässiger Ausführlichkeit vorgetragen, wie namentlich die Lehre von der Person Christi, andere sind nur

sehr kurz und flüchtig behandelt, wie die in der orientalisch-griechischen Kirche noch so wenig untersuchten Lehren von der Sünde und Gnade, von dem Glauben und der Bekehrung. Der Zusammenhang der einzelnen Lehren ist meistens sehr frei und willkürlich, besonders im vierten Buch, in welchem beinahe alles bunt durcheinander geworfen ist. In einem Zeitalter, das auf so grosse durch Concilienbeschlüsse entschiedene theologische Streitigkeiten folgte, und so wenig eigene theologische Productivität hatte, ist der Gedanke einer solchen systematischen Zusammenstellung sehr natürlich. Eigenes enthält das Werk sehr wenig, am meisten jedoch, was ein Vorzug ist, in den Lehren der sogenannten natürlichen Religion, die durch die Entwicklung des Johannes von Damascus da und dort gewonnen haben, sonst folgt er durchaus den angesehensten älteren Kirchenlehrern, dem Athanasius, Basilius dem Grossen, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Epiphanius, Cyrill von Alexandrien, ganz besonders aber Gregor von Naz., dem Theologen. Ausser diesem Hauptwerk schrieb Johannes von Damascus noch mehrere dogmatische Schriften, eine Abhandlung über die Dreieinigkeit, eine Anleitung zu den Anfangsgründen der Glaubenslehre, worin er die auf die Trinitätslehre sich beziehenden Begriffe und Ausdrücke erörtert, eine Schrift von der zusammengesetzten Natur gegen die monophysitische Secte der Akephaler und eine ausführliche Abhandlung über die zwei Willen und Wirkungen Christi gegen die Monotheleten. Sein grösstes Werk sind seine heiligen Vergleichungen, τὰ ἱερὰ παράλληλα eine Reihe dogmatisch-moralischer Artikel, in welchen er die Lehren der h. Schrift mit Stellen der Kirchenväter vergleicht. Auch dieses Werk, bei welchem noch überdiess die ihm eigene alphabetische Ordnung charakteristisch ist, beurkundet die beinahe durchaus nur auf das Sammeln älterer Auctoritäten gerichtete Tendenz des Zeitalters. Apologetisch-polemisch ist die kleine Schrift: Διάλεξις Σαρακηνοῦ

καὶ Χριστιανοῦ, die nur zum Theil griechisch vorhanden, und die Schrift ***De haeresibus,*** in welchen nach hundert Ketzersecten auch die Ismaëliten oder Muhamedaner, die Anhänger des Μαμέθ, aufgeführt werden. Von dem ***Dialogus contra Manichaeos*** haben sich nur Fragmente erhalten. Von dem Eifer des Johannes von Damascus für die Heiligenbilder und die Verehrung der Jungfrau Maria zeugen seine drei noch in Damascus geschriebenen ***Orationes apologeticae de imaginibus.*** Auch sonst schrieb Johannes von Damascus noch mehreres. In seinen philosophischen Schriften, unter welchen seine Dialektik bemerkenswerth ist, folgte er den Grundsätzen der aristotelischen Philosophie, welche damals, so sehr sagte sie überall dem Geiste der Zeit zu, selbst schon unter den Arabern, unter welchen Johannes lebte, schnelle Fortschritte gemacht hatte [1]).

Neben Johannes von Damascus kann hier eigentlich nur noch der Mönch Maximus aus dem siebenten Jahrhundert genannt werden. Er bekleidete zuerst ein angesehenes Amt am kaiserlichen Hofe, als erster kaiserlicher Secretär, zog sich aber nachher in das Mönchsleben zurück, und wurde zuletzt Abt. An den monotheletischen Streitigkeiten nahm er einen sehr lebhaften Antheil, als der eifrigste Verfechter der Lehre von einem doppelten Willen Christi, hatte aber in Folge dieser Streitigkeiten ein sehr trauriges Schicksal, daher er den Beinamen Confessor führt. Wie er als Gegner der Monotheletenlehre Göttliches und Menschliches zwar aufs innigste vereinigt, jedes aber auch in seiner Integrität erhalten wissen wollte, so fasste er überhaupt das Christenthum als die lebendige harmonische Mitte des Göttlichen und Menschlichen, des Natürlichen und Übernatürlichen, der Vernunft und der Offenbarung auf. Ausser seinen auf den Monothelethen-Streit sich bezie-

1) Ausgabe von Le Quien. Paris 1712. 2. Bde. Fol.

henden Acta, hat man von ihm noch mehrere Schriften, wie z. B. *Quaestiones in locos s. scr. difficiles*, eine Erklärung des Gebets des Herrn, ferner *Scholia in Gregorium Theol.*, Erläuterungen schwieriger Stellen in den Schriften Gregors von Nazianz, wobei Maximus besonders auf den Areopagiten Dionysius Rücksicht nimmt und sich als einen Freund dieser mystischen Geistesrichtung zeigt. Auch Scholia über die Schriften des Areopagiten wurden ihm zugeschrieben. Jene Scholia in Greg. übersetzte Scotus Erigena in's Lateinische. Auch in seinem schwülstigen dunkeln Stil drückt sich sein Hang zum Mystischen aus. Vgl. über ihn Photius, Bibl. cod. 192 [1]).

Unter den Kirchenlehrern der lateinischen Kirche steht Gregor der Grosse voran. Er war zwischen den Jahren 540 und 550 in Rom geboren, in einem angesehenen patricischen Geschlecht, war einige Zeit Prätor in Rom, und wurde dann Mönch und Abt in einem der sechs Klöster, die er in der Nähe von Rom stiftete, bis ihn der römische Bischof Pelagius II. zu einem der sieben Diacone der römischen Kirche machte und wegen seiner Geschäftsgewandtheit als seinen Geschäftsträger, ἀποκρισιάριος, *responsalis*, nach Constantinopel schickte. Im Jahre 589 folgte er selbst dem Pelagius auf dem römischen Bischofsstuhl, welchen er bis zum Jahre 604 mit ächt päpstlicher Würde und Thätigkeit inne hatte. Obgleich sein Leben weit mehr der vorigen als der jetzigen Periode angehört, und er daher auch gewöhnlich als der letzte in der Reihe der eigentlichen Kirchenväter betrachtet wird, so kann er doch gar wohl auch zur jetzigen Periode, in welche er noch eingreift, gerechnet werden. So steht er, was er in jedem Fall ist, ganz als Vermittler der alten und der mittleren Zeit an der Spitze unserer Periode. Seine Schriften bestehen grossentheils aus Homilien

---

1) Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 263 ff. Opp. ed. Combefisius. Paris 1675. 2 Bde. Fol.

über biblische Schriften, wie er namentlich Homilien über die Evangelien schrieb. Auch sein Hauptwerk, seine Erklärung des Buchs Hiob entstand aus Homilien: *Expositionis in Jobum sive Moralium libri XXXV.* Das Werk hat auch den Titel *Moralia*, weil es besonders den Zweck einer praktischen Belehrung hat, bei welcher nach dem Vorgang Augustin's das Moralische mit dem Dogmatischen sehr eng verbunden ist. Der Weg aber, auf welchem dieser dogmatisch-moralische Zweck erreicht werden soll, ist die Allegorie, und eine Probe dieser allegorischen Schrifterklärung gibt uns z. B. der Anfang des Werks: Hiob ist allegorisch Christus, weil Hiobs Name einen Schmerz Erduldenden bedeutet und das Land Chus einen Rathgeber. Seine sieben Söhne sind die sieben Apostel nach der siebenfachen Gabe des h. Geistes, seine drei Töchter die schwächeren Gläubigen, oder die drei Klassen von Christen: Hirten, Enthaltsame, Unverheirathete. Hiobs Schaafe sind diejenigen von den Juden, die gleichsam mit vollkommener Unschuld aus den Waiden des Gesetzes zur Gnade kommen, die Kameele sind die Heiden oder Samaritaner, die Ochsen die jüdischen Lehrer unter dem Joch des Gesetzes. Bei dieser allegorisirenden Behandlung der heil. Schrift konnte man allerdings die Kenntniss der Grundsprachen (Gregor verstand nicht einmal griechisch) sehr leicht entbehren. Wie Gregor mit dieser allegorisenden Phantasie auch die Dogmatik bereicherte, wird die Geschichte der einzelnen Dogmen zeigen. Ausserdem haben wir von Gregor *Libri IV. dialogorum de vita et miraculis Patrum Italicorum et de aeternitate animarum*, in welchen gleichfalls die Phantasie eine Hauptrolle spielt, und *Epistolarum libri XIV.* oder nach der älteren Ordnung XII [1]).

---

1) Benedict.-Ausg. Paris 1705. 4. Bd. Fol. Vened. 17. Bd. 1768. Lau, Greg. I., nach seinem Leben und seiner Lehre. 1845.

Isidorus, seit dem Jahre 595 Erzbischof von Hispalis, oder, wie die Stadt jetzt heisst, Sevilla, ist der Verfasser mehrerer Werke verschiedenen Inhalts. Sein Hauptwerk, seine zwanzig Bücher ***Origines*** oder ***etymologiae*** sind zwar eine Art von Encyklopädie, enthalten aber auch viel Theologisches. Das Gleiche gilt von der Schrift ***De differentiis sive de proprietate verborum***; im zweiten Buch ***de differentiis spiritualibus verborum*** werden viele dogmatische Begriffe und Ausdrücke erläutert. Am wichtigsten sind hier für uns seine ***libri tres sententiarum,*** sofern sie in ihrer Anlage schon ein Werk derselben Art sind, wie die Sentenzen der Scholastiker. Das erste Buch behandelt in dreissig Abschnitten die Lehren von Gott, der Schöpfung, der Welt, den Engeln, dem Menschen, von Christus, dem heil. Geist, der Kirche, dem Gesetz, der Differenz der beiden Testamente, der Taufe und dem Abendmahl, der Eschatologie u. s. w. Das zweite ist moralischen Inhalts über die Weisheit, Glaube, Liebe, Hoffnung, Bekehrung, Reue, Beichte, Sünde, einzelne Tugenden und Laster u. s. w.; das dritte ist gleichfalls moralischen und praktischen Inhalts mit näherer Beziehung auf die Verhältnisse des Lebens und der Kirche. Der Inhalt ist grösstentheils aus Gregor's des Grossen ***Moralia*** genommen, der Name ***sententiae*** aber bezieht sich ohne Zweifel darauf, dass alles in bestimmten, kurzgefassten Lehrsätzen als positive, für das kirchliche Bewusstsein feststehende Wahrheit vorgetragen wird.

Alcuin, der berühmte Lehrer und Freund Karls des Grossen, war in England geboren im Jahre 735. Seine Bildung erhielt er in der Schule in York. Nachdem er schon in jüngeren Jahren Frankreich und Italien bereist hatte, wurde er Lehrer und später Vorsteher der damals sehr blühenden, auch mit einer für jene Zeit ausgezeichneten Bibliothek versehenen Schule in York. Auf einer zweiten Reise nach Italien und Rom, auf welcher er den neugewählten Erzbischof von Canterbury Ean-

bald begleitete, traf er in Parma mit Karl dem Grossen zu sammen, und wurde von demselben bewogen, sich mit einigen seiner Schüler in das fränkische Reich zu begeben, wo er nun in den schon erwähnten Wirkungskreis eintrat und zur Beförderung der neu sich verbreitenden Bildung mit so grossem Erfolg und Verdienst thätig war. Wie die Mitglieder des vertrauten wissenschaftlichen Vereins, der *Schola palatina,* besondere Namen hatten, Karl selbst so bald David, bald Salomo hiess, so führte Alcuin eben daher den Namen Flaccus Albinus, unter welchem er öfters vorkommt. Er starb im Jahre 804 als Abt und Vorsteher der Klosterschule in Tours, wo er den letzten Theil seines nur wissenschaftlichen Studien gewidmeten Lebens zubrachte. Sein Hauptwerk sind seine drei Bücher *De fide sanctae et individuae trinitatis ad gloriosum imper. Carolum M. Deo devotum.* Im ersten Buch entwickelt er die Lehre von der Dreieinigkeit, im zweiten die von den göttlichen Eigenschaften und Werken, im dritten die von der Menschwerdung und Erlösung, und schliesst mit der Eschatologie. Er folgt beinahe durchaus dem augustinischen Werk *De trinitate*, zugleich aber hatte er die Absicht, die dialektische Methode in ihrer Anwendung auf die Theologie zu rechtfertigen. Ausserdem schrieb er eine Abhandlung *de processione spiritus s.* und mehrere Schriften gegen die Adoptianer, einen *libellus adv. haeresin Felicis,* eine *epistola ad Felicem haereticum,* sieben Bücher *contra Felicem Urgelitanum episcopum,* vier Bücher *adv. Elipandum Toletanum Episcopum* [1]).

Wie sehr England damals durch gelehrte, wissenschaftlich gebildete Männer sich auszeichnete, beweist neben Alcuin und

1) Schriften herausgegeben von dem Abt Frobenius zu Regensburg im Jahre 1777 in 2 Bdn. Fol. Die Monographie von Lorenz: Alcuins Leben, ein Beitrag zur Staats-, Kirchen- und Culturgeschichte der karolingischen Zeit. Halle 1829, zeichnet sich nicht besonders aus.

Beda dem Ehrwürdigen, von welchem schon die Rede war, besonders der bedeutendste Mann unserer Periode, Joh. Scotus Erigena, welcher in jedem Fall dem nunmehrigen Grossbritannien angehört, wenn auch sein eigentliches Vaterland zweifelhaft ist. Der Name Scotus oder Scotigena, wie er bisweilen heisst, scheint auf Schottland, der Name Erigena auf Irland hinzudeuten. Der alte Name von Irland war Erin, Erigena wäre daher der in Erin, Irland geborene. Nach der Vermuthung des Thomas Gale, welcher auch Staudenmaier als der wahrscheinlichsten beistimmt, hat Erigena seinen Namen von seinem in England gelegenen Geburtsort Ergene in der Grafschaft Hereford, in der Nähe von Wallis. Da nach ältern Berichten die Schotten das Gebiet von Wallis einige Zeit inne hatten, so würde sich hieraus der Beiname Scotus erklären. Das bekannteste aus dem Leben des Scotus Erigena ist sein Aufenthalt am Hofe Karls des Kahlen, welcher als eifriger Freund wissenschaftlicher Studien mehrere Gelehrte aus fremden Ländern um sich sammelte, und die karolingische Hofschule zu neuem Glanz erhob. Als Lehrer und Vorsteher dieser Schule und vertrauter Gesellschafter Karls des Kahlen übersetzte er auf dessen Aufforderung die Schriften des Areopagiten Dionysius. Da er diese Übersetzung nicht, wie es gewöhnlich war, vor der öffentlichen Bekanntmachung nach Rom zur Approbation geschickt hatte, so nahm Nikolaus I., bei welchem, wie es scheint, Erigena zuvor schon in den Verdacht der Heterodoxie gekommen war, davon Veranlassung, an den König zu schreiben, er solle den Erigena entweder nach Rom schicken, oder von der Anstalt in Paris entfernen. Dieses päpstliche Ansinnen scheint keine weitere Folge gehabt zu haben. In der Folge soll sich jedoch Erigena von Frankreich nach England zurückbegeben und in Oxford gelehrt haben, zuletzt aber in dem Kloster Malmesbury von seinen Schülern ermordet worden

sein. Allein es bleibt diess, so wie anderes, was von ihm erzählt wird, höchst ungewiss. Das Hauptwerk des Scotus Erigena ist das schon genannte *De divisione naturae* in fünf Büchern. Diese Eintheilung beruht auf der Idee des in ihnen enthaltenen Systems. Die Natur zerfällt nach ihrer Differenzirung in vier Theile oder Formen: 1. die Natur schafft und wird nicht geschaffen, 2. sie schafft und wird geschaffen, 3. sie wird geschaffen und schafft nicht, und 4. wird nicht geschaffen und schafft nicht. Die erste Differenz drückt den Begriff Gottes aus, als der einzigen und letzten Ursache von allem, die zweite besteht in den ersten Ursachen der Dinge, den idealen Principien des Geschaffenen, die dritte bezieht sich auf das Geschaffene selbst, oder die Wirkungen der idealen Principien, die vierte Differenz ist auch wieder Gott, sofern alles aus ihm seinen Ursprung nimmt. Erigena handelt daher im ersten Buch von Gott, und von der Möglichkeit und Beschaffenheit der Gotteserkenntniss in dem Menschen als einem endlichen Wesen, in dem zweiten von den idealen Principien der Welt und vom Sohn Gottes, sofern der Vater im Logos alle Principien der Dinge präformirt und den Menschen so geschaffen hat, dass alle Geschöpfe in ihm gefunden werden können, womit auch die Trinitätslehre verbunden wird. Das dritte Buch hat die Welt der Wirklichkeit, und das vierte die Natur des Menschen zum Gegenstand, worauf das fünfte mit der Betrachtung der Rückkehr der Dinge in Gott schliesst. Das Ganze ist in der Form eines Dialogs zwischen einem Lehrer und Schüler abgefasst. Die Zeit, in welcher Erigena dieses umfassende, ächt speculative Werk schrieb, ist nicht bekannt, desswegen lässt sich auch nicht bestimmen, ob die Citation des Papstes und der Verdacht, der ihr zu Grunde lag, sich auf dieses Werk bezog. Veranlassung dazu hätte es allerdings gar wohl geben können, wurde es doch im dreizehnten Jahrhundert aus Veranlassung der Albigenser, deren

Aufmerksamkeit es auf sich zog, auf Befehl des Papstes Honorius III. aufgesucht und verbrannt. Es concentriren sich in diesem Werke eigentlich alle aus der ältern Zeit überlieferten ächt speculativen Elemente in der Form des durch die Schriften des Areopagiten Dionysius vermittelten platonischen Pantheismus. Den Plato nennt daher Erigena selbst *philosophantium de mundo maximum* (De div. nat. 1, 33), und den Areopagiten Dionysius den grossen und göttlichen Offenbarer (3, 8). Auch aus Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, und besonders dem Commentator des Letzteren, dem Mönch Maximus, dessen Scholien zu Gregors Reden er gleichfalls übersetzte, so wie auch aus Augustin zieht er alles mit seinem Platonismus Verwandte an sich. Wie aber sein System schon in der Idee der *divisio naturae* und der Eintheilung, auf welcher es beruht, auch einen ächt dialektischen Geist verräth, so wusste er neben Plato auch den Aristoteles als den *acutissimum apud Graecos naturalium rerum discretionis repertorem* (1, 16), wie er ihn nennt, zu würdigen. Auf den Gottschalk'schen Prädestinationsstreit bezieht sich die Schrift *de divina praedestinatione,* welche gleichfalls sehr originelle Ideen enthält, und zur vollständigen Kenntniss seines Systems wesentlich gehört. Ob Scotus Erigena auch an dem durch Paschasius Radbertus veranlassten Abendmahlsstreit Theil nahm, ist sehr zweifelhaft. Es kommt zwar im Berengar'schen Abendmahlsstreit eine Schrift vor, die unter dem Namen des Scotus Erigena auf zwei Synoden, zu Vercelli im Jahre 1050 und zu Rom 1059, verdammt wurde, es scheint hier aber eine Verwechslung stattgefunden zu haben. Laufs [1]) hat, nachdem schon Marca [2]) auf dieselbe Vermuthung gekommen war, sehr überzeugend dargethan, dass jene unter Scotus Erigena

1) Theol. Studien und Krit. I, 4. S. 755.

2) In d'Achery Spicil. T. III. S. 852.

Namen vorkommende Schrift die noch vorhandene Schrift des Ratramnus ist. Alles, was über die angebliche Schrift des Scotus Erigena angeführt wird, passt vollkommen auf die Schrift des Ratramnus, und man hat sonst keine Gründe, den Scotus Erigena für den Verfasser einer Schrift über das Abendmahl zu halten. Das Letztere wollen zwar Neander und Staudenmaier nicht zugeben. Wenn man auch späterhin [1]) die Schriften des Ratramnus und Johannes Scotus miteinander verwechselt habe, so folge daraus doch noch nicht, dass die ganze Sage von dem Vorhandensein einer solchen Schrift des Scotus blos aus einer Verwechslung hervorgegangen sei. An sich sei wahrscheinlich, dass Scotus von dem König Karl dem Kahlen befragt, auch über diese Streitigkeit sein Urtheil gegeben habe, und Hinckmar schreibe wirklich unter mehreren Irrlehren, die sich in den Schriften des Scotus Erigena finden, ihm auch eine auf das Abendmahl sich beziehende zu. Diese Gründe sind aber doch nicht hinreichend, um eine eigene Schrift des Scotus Erigena über das Abendmahl anzunehmen. Die Verwechslung der Schrift des Ratramnus mit einer vorgeblichen Schrift des Erigena erklärt Laufs so: Wahrscheinlich veranlasste Karl der Kahle den Ratramnus, gegen Paschasius Radbertus zu schreiben. Da Ratramnus in demselben Kloster Mönch war, welchem Paschasius Radbertus als Abt vorstand, so wollte er seine Schrift nicht unter seinem Namen in's Publikum kommen lassen. Wenn nun aber Karl der Kahle das Buch, ohne den Namen des Verfassers zu nennen, dem Einen oder Andern mittheilte, so lag es, zumal strengern Anhängern des Paschasius Radbertus, sehr nahe, aus der Keckheit der durchgeführten Ansicht von der Eucharistie und aus der, freilich nur im Anfang vorkommenden, dialektischen Methode auf den

1) Sagt Neander, K.G. IV. S. 471.

an Karls Hofe lebenden und bei Karl in grossem Ansehen stehenden Scotus Erigena als Verfasser zu schliessen [1]).

Paschasius Radbertus, Mönch in dem fränkischen Kloster Corbie und seit 844 Abt desselben, ist als theologischer Schriftsteller sehr bekannt durch seine Abhandlung *de corpore et sanguine Domini.* Er schickte sie zuerst an die Mönche des neugestifteten sächsischen Klosters Corvey, um ihnen hiemit eine Anleitung zu geben, wie sie die bekehrten Sachsen in diesem Theile der christlichen Lehre zu unterrichten haben, im Jahre 844 übergab er sie in einer neuen Ausgabe Karl dem Kahlen. Da der Mönch Frudegard in Corvey an der Lehre des Paschasius Radbertus Anstoss nahm, und ihn auf das Bedenkliche derselben aufmerksam machte, so vertheidigte sie Radbertus in seiner *Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum.* In dem *opusculum de partu Virginis* verfocht er die Ehre der Jungfrau Maria durch die Behauptung, Christus sei bei verschlossenem Leib der Maria geboren worden. Er hatte die Gabe, die abenteuerlichsten Sätze spitzfindig darzustellen, und war für jene Zeit nicht ohne gelehrte Kenntnisse [2]).

Ratramnus, oder Betram, der Klosterbruder des Pascha-

---

1) Die hohe Bedeutung, die man dem Scotus Erigena in neuerer Zeit beilegte, hat zwei besondere Schriften über ihn veranlasst, von D. Peder Hjort: Joh. Scotus Erigena, oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heil. Beruf, Kopenh. 1823, und von Staudenmaier: Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion, und Grundzüge zu einer Geschichte der speculativen Theologie. 1. Thl. Frankf. a. M. 1834. Neuere Monographie von Christlieb, Leben und Lehre des Joh. Scotus Erigena u. s. w. Gotha 1860. Ausgabe des Hauptwerkes des Scotus Erigena von Thomas Gale: *Joannis Scoti Erigenae de divisione naturae libri quinque, diu desiderati.* Oxonii 1681. *Editio recognita et emendata,* mit dreizehn Hymnen Erig. an Karl den Kahlen, von Sehlüter. Münster 1838.

2) Ausgabe von Sirmond, Paris 1618, auch in der Bibl. max. T. XIV.

sius Radbertus, war einer der denkendsten Schriftsteller seiner Zeit, und trat daher wiederholt gegen Radbertus als Vertheidiger der verständigen Ansicht auf. Als Paschasius Radbertus seine Schrift im Jahr 844 Karl dem Kahlen als Weihnachtsgeschenk mit der Bitte übergeben hatte, die Verbreitung derselben zu befördern, befragte Karl den Mönch Ratramnus um sein Urtheil über diese Sache. Aus dieser Veranlassung schrieb Ratramnus seine Schrift *de corpore et sanguine Domini* [1]), die noch vorhandene Schrift, die das schon erwähnte Schicksal gehabt hat. Auch in der Abhandlung *de eo, quod Christus ex virgine natus est* [2]), bestritt er den Paschasius Radbertus. In der Schrift *de praedestinatione Dei* [3]) vertheidigte er die Gottschalk'sche Lehre. Überhaupt nahm er an allen Streitigkeiten seiner Zeit Theil, und schrieb daher auch auf die Aufforderung des Papsts Nicolaus I. *contra Graecorum opposita, Romanam ecclesiam infamantium L. IV.* [4])

Rabanus Maurus, geboren im Jahr 776, von Alcuin in der Klosterschule zu Tours gebildet, machte sich nach dem Vorbilde Alcuins als Lehrer sehr verdient. Die Klosterschule in Fulda, deren Vorsteher er war (seit dem Jahr 822 war er auch Abt des Klosters Fulda), wurde durch ihn die bedeutendste Pflanzschule für die deutsche Kirche, aus welcher Männer, wie Walafrid Strabo, der Abt von Reichenau, seit dem Jahre 842, Servatus Lupus, Otfrid von Weissenburg hervorgiengen. Nachdem er seine Abtsstelle im Jahre 842 niedergelegt und sich einige Jahre in die Einsamkeit zurückgezogen hatte, wurde er im Jahr 847 Erzbischof von Mainz,

---

1) Ed. Boileau. Par. 1686. 1712.

2) In d'Achery, Spicileg. I. p. 52 ff.

3) Mauguin, vett. aut., qui sec. IX de praed. et gr. scrips. opp. Par. 1650. 2 T. T. 1. P. 1. p. 27 ff.

4) In d'Achery, Spicil. I. p. 63 ff.

welche Stelle er noch bis zum Jahre 856 bekleidete. In seinen Schriften beschäftigte er sich besonders mit der Erklärung des alten und neuen Testaments, worin ihm sein Schüler Wal. Strabo folgte, dessen kurze über die heil. Schrift zusammengestellte Erläuterungen das gewöhnliche exegetische Handbuch des Mittelalters waren, *glossa ordinaria* genannt. Seine *libri XXII. de universo* sollen schon dem Titel nach eine Art von Encyklopädie sein, eine Sammlung von allerlei Erklärungen und Definitionen: das erste Buch ist theologischen Inhalts. Er folgte dabei besonders dem Isidor von Sevilla und Beda dem Ehrwürdigen. An den theologischen Streitigkeiten seiner Zeit nahm er thätigen Antheil, besonders am Gottschalk'schen. Wir haben von ihm einige darauf sich beziehende Briefe. Eine Schrift, in welcher er die Lehre des Paschasius Radbertus bestritt, ist nicht mehr vorhanden. Seine Thätigkeit hatte im Ganzen mehr eine praktische als wissenschaftliche Richtung, wie er auch durch seine *libri tres de institutione clericorum,* eine in das Gebiet der praktischen Theologie gehörende Schrift, zeigte [1]).

Hinkmar, Erzbischof von Rheims bis zum Jahr 882, einer der angesehensten, einflussreichsten und thätigsten Bischöfe der fränkischen Kirche, in welchem sich aber neben der natürlichen Heftigkeit seines Charakters ein durch das Hofleben genährtes hierarchisches Selbstgefühl sehr stark aussprach, nimmt auch unter den wissenschaftlich gebildeten Theologen seiner Zeit eine nicht unrühmliche Stelle ein. Der Gottschalk'sche Streit gab ihm Veranlassung, als dogmatischer Schriftsteller mit dem ihm eigenen persönlichen Gewicht aufzutreten. Seine Hauptschrift ist das ausführliche Werk *De praedestinatione Dei et libero arbitrio posterior dissertatio adversus Godeschalcum et ceteros Praedestinatianos. Posterior*

1) Ausgabe von Couvenier. Cöln 1627. 6. Bde. Fol.

dissertatio heisst diese Schrift zum Unterschied einer frühern Schrift über die Prädestination in drei Büchern, welche verloren gegangen ist [1]).

Remigius, Erzbischof von Lyon, trat in demselben Streit als Gegner Hinkmar's auf in der Schrift: ***Remigii Archiepiscopi et ecclesiae Lugdunensis de tribus epistolis liber.*** Diese drei *epistolae* sind das Schreiben Hinkmar's und das des Bischofs Pardulus von Laon an den Erzbischof Amulo von Lyon, nebst dem von Hinkmar beigelegten Schreiben des Rabanus Maurus an den Bischof Notting von Verona. Da Amulo während dieser Zeit starb, so beantwortete sie sein Nachfolger Remigius in seinem und der Lyoner Gemeinde Namen in der genannten Schrift, die eine der merkwürdigsten Schriften in dieser Streitsache ist. Aus Veranlassung derselben schrieb Remigius noch zwei andere Abhandlungen, eine ***solutio quaestionis de generali per Adam damnatione omnium, et speciali per Christum ex eadem ereptione electorum,*** und einen ***libellus de tenenda immobiliter scripturae sanctae veritate, et sanctorum orthodoxorum Patrum auctoritate fideliter sectanda*** [2]).

Servatus Lupus, Abt von Ferrières, ist hier zu nennen wegen seines ***liber de tribus quaestionibus,*** d. h. ***de libero arbitrio, de praedestinatione bonorum et malorum, ac de sanguinis Domini taxatione*** (den Umfang der Erlösung [3]). Servatus Lupus zeichnete sich durch seine classische Bildung aus, auch durch ruhiges Urtheil und Unbefangenheit des Geistes. Bei aller Anhänglichkeit an Augustin war er sich doch bewusst, dass man sich hüten müsse, ***amore doctorum amplecti errores eorum,*** da in Glaubenssachen nur die heil. Schrift eine untrügliche Auctorität habe.

---

1) Ausgabe von dem Jesuiten Jac. Sirmond. Paris 1645. 2 Bde. Fol.

2) Bibl. max. T. XV. p. 701 ff.

3) Ausg. von J. Sirmond. Paris 1650.

Gegen Johannes Scotus schrieben Florus zu Lyon, gewöhnlich Diaconus genannt, weil er fast immer Diaconus blieb, und Magister wegen seiner Gelehrsamkeit und als Vorsteher der Kathedralschule in Lyon, und Prudentius, Bischof von Troies. Die Schrift des erstern hat den Titel: ***Liber de praedestinatione contra Jo. Scoti erroneas definitiones***, die des letztern: ***Tractatus de praedestinatione contra Jo. Scotum*** [1]). Die Schrift des Florus besonders ist in einem über Scotus sehr absprechenden Tone geschrieben.

Alle diese den Prädestinationsstreit betreffenden Schriften, wozu auch die des Johannes Scotus gehört, nur mit Ausnahme der Hinkmar'schen, sind gesammelt in dem Werke: ***Veterum auctorum, qui sec. IX de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta — cura et studio Gilberti Mauguin.*** Paris 1650. 2 Bände.

Aus der letzten Zeit unserer Periode sind noch die beiden merkwürdigen Männer Berengar und Lanfrank zu erwähnen.

Berengar war wahrscheinlich zu Anfang des eilften Jahrhunderts in Tours geboren. Seine wissenschaftliche und theologische Bildung erhielt er in der damals sehr blühenden Schule des Bischofs Fulbert von Chartres, welcher einer der ausgezeichnetsten Lehrer jener Zeit war. In der Folge wurde er, nachdem er einige Zeit in seiner Vaterstadt Tours theils Unterricht ertheilt, theils sich besonders mit dem Studium der heil. Schrift und der Kirchenlehre beschäftigt hatte, Scholasticus, d. h. Vorsteher der Domschule an der Kirche zu Tours, und Archidiaconus zu Angers. Berengar war ein freier selbstdenkender Geist, welcher überall auch in der Wissenschaft einen eigenen Weg einzuschlagen suchte. Es ist diess mit Recht zu schliessen aus der Art und Weise, wie Adelman,

1) Bibl. m. T. XV. p. 467 ff. 611 ff.

früher sein Mitschüler in Chartres, damals Archidiaconus in Lüttich und Vorsteher der Domschule daselbst, den Berengar dem öffentlichen Urtheil zufolge in einem Briefe schildert, welchen er aus Veranlassung der schon begonnenen Abendmahls-Controverse an ihn schrieb [1]). *Ajunt te,* schreibt er an Berengar, ***novitatum captatorem veteres accusare atque probatissimos scriptores artium exauctorare, adeo ut Priscianum, Donatum, Boëtium prorsus contemnas, multaque eorum dicta, quae eruditorum omnium usu comprobante ad nos usque demanarunt, opposita auctoritate tua evertere coneris.*** Ziehen wir das Übertriebene der Beschuldigung ab, so bleibt uns hier immer die Schilderung eines von der hergebrachten äussern Auctorität sich losmachenden und sich frei über sie erhebenden Geistes, und wenn diess das Eigenthümliche Berengars schon in der Wissenschaft war, so musste er auch in der Religion und Theologie derselben Richtung folgen. Berengar schrieb aus Veranlassung seines Abendmahlsstreits ausser einigen Briefen, namentlich der ***purgatoria epistola contra Adelmannum,*** wovon noch einige Fragmente vorhanden sind [2]), zwei Schriften. Die erste ***ad Lanfrancum et Richardum*** ist nicht mehr vorhanden und nur aus den Stellen bekannt, die Lanfrank in seiner Antwort auf diese Schrift daraus mittheilt. Auf diese folgte die erst von Lessing in der Wolfenbüttler Bibliothek entdeckte Schrift Berengar's ***de sacra coena adv. Lanfrancum*** [3]).

Berengar's Gegner, Lanfrank, war zu Pavia geboren im

---

1) Adelmanni de verit. corp. et sang. Dom. ad Bereng. epist. ed. Schmidt. Brunsv. 1770.

2) A. a. O. S. 34 ff.

3) Vgl. Lessing, *Berengarius Turonensis,* oder Ankündigung eines wichtigen Werks desselben. Braunschw. 1770. In vier Göttinger Festprogrammen liess Stäudlin einen Theil des Manuscripts abdrucken. Ganz gedruckt ist es in der zu Berlin 1834 erschienenen Ausgabe von A. und Fr. Vischer.

Jahre 1005. Im Jahre 1042 trat er als Mönch in das in der Normandie erst kurz zuvor gestiftete Kloster Bec, wo er drei Jahre nachher Prior wurde, und auf Befehl seines Abts eine Schule gründete, welche bald die berühmteste in Frankreich wurde und eine grosse Zahl von Schülern auch aus den benachbarten Ländern, aus den Niederlanden, aus England, Deutschland, Italien herbeizog. Später, im Jahre 1070, wurde er durch Wilhelm den Eroberer Erzbischof von Canterbury und besass das Vertrauen desselben in so hohem Grad, dass ihn Wilhelm sogar, wenn er aus England abwesend war, zum Reichsregenten ernannte. Zugleich war er, da er auch in Rom in hoher Gunst stand, päpstlicher Legat in England. Ebenso wenig stand er an Kenntnissen, philosophischem Geist, und besonders an Gewandtheit in der Dialektik irgend einem seiner Zeitgenossen nach. Sigbert von Gemblours, De script. eccles. c. 155, nennt ihn schlechthin den Dialektiker, *qui ubicunque opportunitas locorum occurrit, proponit, assumit, concludit.* Seine Hauptschrift ist die noch im Kloster Bec geschriebene Schrift gegen Berengar, *De eucharistia* [1]). Sie ist zwischen 1063—1069 zu setzen. Dass Lanfrank, ungeachtet seiner dialektischen Richtung, die kirchliche Lehre vertheidigte, macht ihn weit mehr als den Berengar sein Widerspruch gegen dieselbe zum Vorläufer der eigentlichen Scholastik, an deren nächster Schwelle wir mit ihm stehen, da sein unmittelbarer Nachfolger im Kloster Bec, wie in Canterbury, Anselm war.

Geschichte der Apologetik.

Keine Periode der Dogmengeschichte bietet für die Geschichte der Apologetik weniger Stoff dar, als die gegenwärtige. An eine selbstständige Begründung derselben konnte

1) Ed. D'Achery. Par. 1648. p. 230. Bibl. m. T. XVIII. p. 763 ff.

bei dem damaligen Zustande der Wissenschaften ohnediess nicht gedacht werden. Aber auch die polemische Beziehung des Christenthums zu andern Religionen, welche immer noch der Hauptgesichtspunkt war, aus welchem man die Apologetik betrachtete, gab keinen neuen Anstoss. Vom Heidenthum konnte nicht mehr die Rede sein, seitdem auch die griechische Philosophie vollends verstummt war. Gegen die Juden fuhr man fort zu polemisiren, aber nur, um das Alte zu wiederholen, wie z. B. Isidor von Sevilla auch in seinen ***Libri duo de fide catholica ex vetere et novo testamento adversus Judaeos*** nur den Sammler apologetischer Stellen aus den Werken älterer Kirchenlehrer macht. Schwerlich hat die Apologetik den Verlust der Apologie der Christen gegen die Juden sehr zu bedauern, welche Leontius, Bischof zu Neapolis auf Cypern, um das Jahr 590 schrieb. Aus einem Fragment derselben [1]) sehen wir übrigens, dass die Juden den Christen den Widerstreit des bisherigen Zustandes der christlichen Kirche mit den prophetischen Schilderungen vom friedlichen Reich des Messias entgegenhielten. Einen andern Einwurf der Juden erfahren wir aus der ***Demonstratio sextae aetatis, s. de adventu Christi adversus Judaeos L. III*** [2]), welche Julian, der Erzbischof von Toledo, im Jahre 676 auf Befehl des Königs Erwig schrieb. Die Juden sagten, Christus könne nicht der Messias sein, weil dieser nach den Propheten erst im sechsten Jahrtausend geboren werde, Christus aber im fünften geboren sei. Dagegen zeigt Julian, dass Christus nach allen Merkmalen auch in Hinsicht der Zeit der Messias sei; berechne man die sechs Weltalter richtig, so sei Christus im sechsten Jahrtausend, im Jahre 5200, geboren. Die Propheten bezeichnen die Zeit der Ankunft des Messias als eine

1) Canisii Lection. ant. ed. Basnage T. I. S. 795.
2) Bibl. m. Patr. Lugd. T. XII. S. 614.

Zeit des Friedens; nun wissen wir aus der Geschichte der alten Völker, dass es bis zum Jahr 28 der Regierung Augusts keinen allgemeinen Weltfrieden gegeben habe, wohl aber zur Zeit der Geburt Jesu im 41sten Jahre Augusts. Dass auch nachher keine solche Zeit komme, erhelle aus Matth. 24, 7. Auch der Erzbischof Agobard von Lyon schrieb mehrere Schriften gegen die Juden, ***de insolentia Judaeorum ad Ludov. imp., de judaicis superstitionibus, de baptismo judaicorum mancipiorum, de cavendo convictu et societate judaica*** [1]), die jedoch nur die Absicht hatten, die Juden, mit welchen die Christen in Gallien zusammenlebten, in die nöthigen Schranken zurückzuweisen.

Selbst das neue Verhältniss, in das jetzt die muhammedanische Religion zur christlichen zu stehen kam, wurde von keiner besonders interessanten Seite aufgefasst. Was hierüber zur Sprache kam, ist aus den genannten Schriften des Johannes von Damascus zu ersehen. Muhammed gab im Koran zu, dass Jesus das Wort Gottes und sein Geist sei, aber nur sofern er geschaffen und der Prophet und Diener Gottes sei, Gottes Sohn habe er sich nie genannt, diess sei nur eine Lüge der Menschen; die Muhammedaner nannten die Christen desswegen ἑταιριστὰς, ὅτι ἕτερον τῷ θεῷ παρεισάγομεν, λέγοντες εἶναι τὸν Χριστὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεόν (Joh. von Dam. de haer. 101). Behaupteten dagegen die Christen, Christus sei das ungeschaffene Wort Gottes, der Logos im engern Sinn, so machten die Saracenen die Frage: ob denn auch die Wörte Gottes ungeschaffen seien (die Διάλεξις des Johannes von Damascus). Der Haupteinwurf der Muhammedaner war gegen die Gottheit Christi gerichtet: als strenge Monotheisten hielten sie die christliche Trinitätslehre an sich für polytheistisch. Nach dem ***Elenchus*** oder der ***Confutatio Hagareni,***

1) Opp. ed. Baluzius. Par. 1666. Gallandius T. XIII.

einer nicht ohne Kenntniss und polemische Schärfe geschriebenen Schrift, deren Verfasser der zwar in jedem Fall in unsere Periode gehörende, aber sonst völlig unbekannte Mönch Bartholomäus von Edessa sein soll, hielten die Muhammedaner, wie ehmals die Heiden und Juden, den Christen auch diess entgegen: ein Geborner, Gekreuzigter, Begrabener könne kein Gott sein. Auf der andern Seite machten die Christen den Muhammedanern den Einwurf: Wenn sie Christus für einen Propheten halten, und überhaupt die Propheten, wie sie sagen, anerkennen, so müssen sie auch als Wahrheit anerkennen, was die Propheten von Christus als Sohn Gottes geweissagt haben. So wenig die Muhammedaner Bedenken trugen, Christus als Propheten gelten zu lassen, so sehr weigerten sich dagegen die Christen, die prophetische Sendung und Würde Muhammeds zuzugeben. Muhammed habe nicht bewiesen, dass der Koran vom Himmel gekommen, dass er mit Gott gesprochen, kein Prophet habe ihn als Propheten vorher verkündigt, Moses und Christus haben auf ganz andere Weise öffentlich ihren göttlichen Beruf beglaubigt. Darauf gaben die Muhammedaner die kurze Antwort: Gott könne thun, was er wolle. Theodor Abukara, ein Schüler des Johannes von Damascus im achten Jahrhundert, welcher Mehreres gegen die Muhammedaner schrieb, machte unter anderem gegen die muhammedanische Ansicht, dass es keine Zulassung gebe, sondern Gutes und Böses auf gleiche Weise von Gott bewirkt werde, den christlichen Grundsatz der Freiheit und sittlicher Selbstbestimmung geltend. Anderes, wie die gegenseitige Beschuldigung der Idololatrie, ist zu unbedeutend. Aber auch sonst bietet die Geschichte der Apologetik überhaupt nichts weiter erhebliches dar. Wenn Johannes von Damascus 4, 4 darauf aufmerksam macht, dass das Evangelium der Gotteserkenntniss nicht durch Gewalt der Waffen auf der ganzen Erde verkündigt worden sei, sondern durch

die allgewaltige Kraft des Gekreuzigten, und in dieser Beziehung auch Christus mit Moses vergleicht, so liegt hierin, je nachdem es genommen wird, ein sehr wichtiges apologetisches Moment, allein Johannes von Damascus spricht davon nur ganz gelegentlich, ohne es in apologetischer Beziehung geltend zu machen. Für den Wunder- und Weissagungsbeweis konnte ohnediess in einer Periode nichts erwartet werden, in welcher der vageste Begriff des Übernatürlichen herrschte.

In Ansehung des Kanons finden wir dieselbe Verschiedenheit zwischen der griechischen und lateinischen Kirche, wie am Ende der vorigen Periode. Die griechische Kirche schloss die Apokryphen des alten Testaments aus, wie wir aus einer Schrift des Mönchs Leontius von Byzanz aus dem Anfang des siebenten Jahrhunderts *De sectis* [1]), aus Johannes von Damascus De fide orth. 4, 17 und aus dem Verzeichniss sehen, welches Nicephorus, der Patriarch von Constantinopel, zu Anfang des neunten Jahrhunderts am Ende seiner Chronographie gibt, nur fehlt in dem letztern beim alten Testament das Buch Esther, und beim neuen die Apokalypse. In der lateinischen Kirche wurde durch Augustins Auctorität auch sein Kanon immer mehr der herrschende. Isidor von Hispalis, De eccles. offic. 1, 12, und in seinen Origines 6, 1 zählt 72 canonische Bücher. Die Zweifel über die Ächtheit des Briefs an die Hebräer, 2 Petri, 2 und 3 Johannis, und auch Jacobus werden berührt, aber nicht weiter beachtet. Denselben Kanon setzen Beda und Alcuin voraus, und eine Synode von Aachen, unter Karl dem Grossen im Jahr 789, verbot, andere Bücher zu lesen, als die canonischen, unter welchen sie, obgleich sie sich auf den bekannten Kanon der Synode von Laodicea berief, welcher die Apokryphen des alten Testaments

1) Bibl. Patr. Paris. T. XI. Galland. XII.

und die Apokalypse weglässt, doch auch die Apokryphen mitrechnete.

Über die Inspiration herrschte ohne weitere Untersuchung der strengste Begriff. Gregor der Grosse erklärte es in der Vorrede zu seiner Erklärung des Buchs Hiob sogar für überflüssig, nach dem Verfasser zu fragen, weil ja doch der *auctor libri spiritus sanctus* sei. *Ipse igitur haec scripsit, qui haec scribenda dictavit. Ipse scripsit, qui et illius operis inspirator extitit.* Es sei lächerlich, wenn man die Worte eines grossen Mannes lese, zu fragen, *quali calamo impressa fuerint.* Ebenso wenig soll man, wenn man die heil. Schrift lese, *de calamo perscrutari.* Die Verfasser der heil. Schrift waren ihm also nur die *calami* des heil. Geistes. Johannes von Damascus erklärte sich über die Inspiration nicht näher. Ob Erigena freiere Begriffe hatte, wenn er die heil. Schrift aus Accommodation zur menschlichen Schwachheit uneigentlicher Benennungen und Zeichen sich bedienen lässt, ist zweifelhaft, da er auch bei der Voraussetzung einer solchen Accommodation selbst die Wahl der Ausdrücke dem heil. Geist zuschreiben konnte; nur liegt allerdings in seiner Bestimmung des Verhältnisses der Auctorität und Vernunft implicite wenigstens ein Princip, mit welchem sich der gewöhnliche Inspirationsbegriff nicht vertrug. Am meisten macht sich der Erzbischof Agobard von Lyon in seiner Abhandlung *contra objectiones Fredegisi abbatis* durch seine freiere Ansicht von der Inspiration bemerklich. Der Abt Fredegis von Tours, welcher ein Schüler Alcuins in York gewesen war, und wie er sich sonst erklärte, nur die *ratio* als die höchste und einzige *auctoritas* gelten lassen wollte, in seinem Streite mit Agobard aber als Verfechter der kirchlichen Rechtglaubigkeit erscheint, hatte dem Erzbischof Agobard zum Vorwurf gemacht, dass er über den Stil der biblischen Schriftsteller in Hinsicht der Beobachtung der Sprachregeln nicht würdig

genug denke. Agobard behauptet nun in der genannten Schrift, um ihren Sinn recht deutlich zu machen, haben die biblischen Schriftsteller öfters die Sprachregeln verletzt, desswegen schreibe er aber doch dem heiligen Geist, sofern er durch die Propheten und Apostel rede, keinen ungebildeten Ausdruck zu: ***nobilitatem divini eloquii non in tumore et pompa esse verborum, sed in virtute sententiarum,*** wie ja das Reich Gottes nicht in Worten, sondern in der Kraft bestehe. Wenn aber Fredegis behaupte, dass der heil. Geist diesen Schriftstellern nicht allein die von ihnen vorzutragenden Lehren und die Art des Vortrags eingegeben, sondern auch die körperlichen Worte in ihrem Munde gebildet habe (***ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum spiritus s. eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ore illorum ipse formaverit,*** — so dachte man sich also die Inspiration!), so könne man die Ungereimtheiten nicht zählen, die daraus folgen. Fredegis möchte sich doch erinnern, dass Moses sich bei Gott mit seiner schwachen Sprache, mit seinem Mangel an Beredtsamkeit entschuldigt habe, und gleichwohl sei er ein Prophet Gottes gewesen. Man werde doch diesen Fehler nicht auch dem heil. Geist beilegen wollen. Wollte man annehmen, dass die Worte in dem Munde der h. Schriftsteller ebenso gebildet worden seien, wie es ehmals durch den Engel im Munde der Eselin geschah, so würde man die ungereimte Behauptung aufstellen müssen, dass sie, wenn sie auf diese Weise die Worte und Ausdrücke empfiengen, den Sinn derselben nicht verstanden haben. Hieronymus habe diess schon besser eingesehen, und Paulus selbst gestehe, dass es ihm an Beredtsamkeit fehle, worüber man sich nicht wundern könne, da er im Hebräischen geübter gewesen sei, als in der ihm fremden griechischen Sprache. Agobard hatte demnach die ganz richtige Ansicht, dass die Einwirkung des heil. Geistes auf die heil. Schriftsteller nicht als eine ihre

subjective Selbstthätigkeit aufhebende gedacht werden dürfe. Seine Gründe gegen den überspannten Inspirationsbegriff sind wenigstens ganz treffend, allein solche freiere Äusserungen sind noch eine sehr isolirte Erscheinung, und ohne irgend einen sichtbaren Einfluss auf die Denkweise der Zeit.

Die Tradition musste in einem Zeitalter, das auf einer so niedrigen Stufe der geistigen Selbstthätigkeit und Selbstständigkeit stand, unerschütterlich feststehen und zu einem geistigen Bedürfniss geworden sein. Den auffallendsten Beweis hievon geben die theologischen Streitigkeiten unserer Periode. Bedurfte eine Lehre einer neuen Erörterung und näherer Bestimmungen, so lag die Tradition immer weit näher als die Schrift und Vernunft, und wenn irgend eine Meinung durch ihre Neuheit Verdacht erregte, so wusste man sogleich gegen eine solche Krankheit, wie Alcuin in seinem ***Libellus adv. haer. Felicis*** sich ausdrückt, aus den Apotheken und Gewürzkammern der Kirchenväter die geeigneten Arzneimittel herbeizuschaffen. Als die Grundpfeiler der Tradition betrachtete man nun besonders die vier ökumenischen Synoden, in deren Beschlüssen das dogmatische Bewusstsein der Kirche seinen allgemeingültigsten Ausdruck gefunden zu haben schien. Schon die fünfte sogen. ökumenische Synode unter Justinian im Jahre 553 hatte die Tradition, welcher man folgen müsse, vor allem nach den vier ökumenischen Synoden bestimmt, ausserdem folge man aber auch in allem den heil. Vätern und Kirchenlehrern, dem Athanasius, Hilarius, Basilius, den beiden Gregoren, Augustin u. s. w., und der Kaiser Justinian hatte noch besonders in der Novelle 131 die Beschlüsse der vier ökumenischen Synoden für ebenso verbindend erklärt, wie die heil. Schrift. Demgemäss setzte nun auch Gregor der Grosse die vier ökumenischen Synoden ausdrücklich den vier Evangelien zur Seite, *quia in his (quatuor conciliis) velut in quadrato lapide consurgit sanctae fidei structura.* Wer

sich daran nicht halte, habe, wie er auch sonst sein möge, keinen Theil an dem Bau, *extra aedificium jacet,* ist von der Kirche und dem Christenthum ausgeschlossen. Zum Beweis aber, wie die Tradition mit der Zeit immer wächst, und das Princip ihrer Auctorität in sich selbst hat, setzt Gregor noch hinzu: *quintum quoque concilium pariter veneror.* Ep. 1, 24. Es ist diess die Synode zu Constantinopel im Jahre 553, auf welcher im Dreikapitelstreit alle Glaubensedicte Justinians bestätigt wurden. Da durch die Verdammung der drei Kapitel die Auctorität der Synode von Chalcedon beeinträchtigt zu werden schien, so gab der Dreikapitelstreit den Vertheidigern der drei Kapitel, wie namentlich dem Bischof Facundus von Hermiane, Veranlassung, die Auctorität der Concilien zu vertheidigen und sie als eine solche zu bezeichnen, die neben der heil. Schrift unerschütterlich fest stehe und nicht durch menschliche Willkür in Frage gestellt werden dürfe. Auch Johannes von Damascus zeigt sich überall als einen getreuen Anhänger der überlieferten und besonders der auf Synoden festgesetzten Lehre, hat aber für die Erörterung und Begründung des Begriffs der Tradition in seinem dogmatischen Werke nichts gethan. Nur 4, 17 unterscheidet er aus Veranlassung der Lehre von der Verehrung des Kreuzes und der Bilder von den Schriften die ἄγραφος παράδοσις, und führt für diese die Stellen 1 Cor. 11, 2. 2 Thess. 2, 14 an. Um so mehr überrascht es daher, gerade in unserer Periode einen von der äussern Auctorität so unabhängigen Geist zu finden, wie der des Scotus Erigena war, welcher den Grundsatz aufstellte, dass die Vernunft der Auctorität nicht bedürfe, sondern die Wahrheit der Auctorität nur die Vernunft sei, die *recta ratio,* die denkende Vernunft. Nach Scotus hat die Tradition ihren Werth nur, sofern sie die Form, das Vehikel für die vernünftige Wahrheit ist, als *veritas rationis virtute cooperta et a sacris patribus ad poste-*

ritatis utilitatem literis commendata. Darum dringt auch Scotus mit allem Nachdruck darauf: *Nulla itaque auctoritas te terreat ab his, quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati.* Die Quelle beider ist die göttliche Weisheit. De divis. nat. 1, 66. 71.

Geschichte der einzelnen Dogmen.

Lehre von Gott.

Die beiden Richtungen, die wir schon bisher in Hinsicht des Verhältnisses der menschlichen Erkenntniss zum Wesen Gottes unterscheiden konnten, die platonische Ansicht von der absoluten Unbegreiflichkeit Gottes, und die zum Wesen des Christenthums gehörende Voraussetzung, dass Gott kein schlechthin verborgener, sondern ein geoffenbarter Gott sei, sehen wir bei den beiden Kirchenlehrern, bei welchen allein von einem philosophischen Begriff Gottes die Rede sein kann, in einen gewissen Conflict mit einander kommen. Johannes von Damascus sah es als die erste Aufgabe seiner dogmatischen Darstellung an, das Dasein Gottes zu beweisen. Wenn er dabei die Bemerkung voranschickt, die Erkenntniss, dass ein Gott sei, sei dem Menschen von Natur eingepflanzt, aber durch den Einfluss des Teufels mehr oder minder verdunkelt und geraubt, durch das Christenthum jedoch wieder hergestellt worden, so geht er dabei von der richtigen Anerkennung aus, dass das Christenthum die göttliche Offenbarung nicht wäre, die es seinem Begriff nach sein soll, wenn Gott für den Menschen nicht Gegenstand der Erkenntniss wäre. Der Beweis selbst, welchen er für das Dasein Gottes führt, ist folgender: Alles, was ist, ist entweder geschaffen, oder ungeschaffen; was geschaffen ist, ist auch veränderlich. Denn die Dinge, deren Dasein mit Veränderung angefangen hat,

werden immer der Veränderung unterworfen sein, entweder indem sie untergehen, oder sich durch ihren eigenen Willen verändern. Was aber ungeschaffen ist, muss auch unveränderlich sein, nach dem Gesetze des Gegensatzes. Niemand kann nun läugnen, dass alle sinnlichen Dinge, selbst die Engel, sich auf verschiedene Weise verändern, die vernünftigen Wesen, wie die Engel, Seelen, Dämonen, durch ihren eigenen Willen, sofern sie im Guten entweder zunehmen oder abnehmen, die übrigen Dinge aber in Hinsicht des Entstehens und Vergehens, der Vermehrung und Verminderung u. s. w. Da sie nun veränderlich sind, sind sie auch geschaffen, sind sie geschaffen, so müssen sie von irgend einem Wesen geschaffen sein. Der Werkmeister aber muss ungeschaffen sein, denn wenn auch dieser geschaffen ist, so ist er wieder von einem andern geschaffen, bis man endlich auf etwas ungeschaffenes kommt. Der Werkmeister ist also schlechthin ungeschaffen, und muss unveränderlich sein. Und wer sollte diess anders sein, als Gott. De fide orth. 1, 3. In diesem, zum erstenmal vollständiger ausgeführten kosmologischen Argument sehen wir deutlich die Einwirkung der aristotelischen Philosophie, welche auf das Causalitätsgesetz und auf den Schluss von der Wirkung auf die Ursache besonderes Gewicht legt. Johannes von Damascus blieb aber nicht blos bei dem Begriff einer ersten Ursache stehen, er sucht auch aus der Verbindung, Zusammenhaltung und Regierung des Weltalls zu zeigen, dass die Kraft, die alles mischte und vertheilte und jedem einzelnen Wesen das angemessene Verhälthältniss (λόγος) gab, nach welchem das Ganze bewegt und geleitet wird, nicht blos τῷ αὐτομάτῳ, dem Zufall zugeschrieben werden könne. Doch wird dieser Satz, dass Gott nicht blos die erste, sondern auch die vernünftige Ursache der Welt sei, von Johannes von Damascus nicht weiter entwickelt. Die Einheit Gottes beweist Johannes von Damascus

ganz nach seinen Vorgängern aus dem Begriff des Absoluten. Denselben Begriff des Absoluten, Unendlichen, hält er auch bei den göttlichen Eigenschaften fest, und behauptet daher vor allem die Unkörperlichkeit Gottes, in Ansehung seines Wesens überhaupt aber seine Unbegreiflichkeit. Denn wenn man von Gott sage, dass er ungezeugt, anfangslos, unveränderlich sei, so werde dadurch nicht erklärt, was er sei, sondern was er nicht sei. Wolle man das Wesen eines Dings erklären, so müsse man sagen, was es sei, und nicht blos, was es nicht sei. Daher sei es unmöglich, zu sagen, was Gott seinem Wesen nach sei. Eher könne man so von ihm reden, dass man von allem abstrahirt; denn er ist nichts von dem Seienden, nicht weil er nicht ist, sondern weil er über alles Seiende und über das Sein selbst hinaus ist. Gott ist also schlechthin unendlich und unbegreiflich, und nur das ist das Begreifliche an ihm, seine Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit. Was wir aber von Gott affirmativ sagen, gibt nicht seine Natur, sondern nur, was sich auf seine Natur bezieht, zu erkennen, wie z. B. wenn man von ihm sagt, er sei gut, gerecht u. s. w. Es gibt aber auch Einiges, was affirmativ von Gott gesagt, die Bedeutung einer eminenten Verneinung hat, wie z. B. wenn man von Gott sagt, er sei Finsterniss, wir darunter nicht Finsterniss verstehen, sondern nur diess sagen wollen, er sei nicht Licht, sondern über das Licht, und wenn wir ihn Licht nennen, dass er nicht Finsterniss sei. Man kann also überhaupt über das Wesen Gottes nichts Positives aussagen, ja nicht einmal, dass Gott ist, kann eigentlich gesagt werden, da das Wesen Gottes über alles Seiende absolut hinausgeht. Diess ist ganz der platonische Standpunkt der Absolutheit Gottes oder des Widerspruchs zwischen Idee und Wirklichkeit. Die Idee ist und ist nicht, sie ist das an sich Seiende, aber sie ist nicht für die Wirklichkeit des Bewusstseins, sondern steht zu demselben als das schlechthin Uner-

reichbare und Unbegreifliche in einem blos negativen Verhältniss. Idee und Wirklichkeit, oder Sein und Wissen liegen daher noch im abstractesten Gegensatz auseinander. Wie unvereinbar diese Ansicht vom Wesen Gottes mit dem christlichen Trinitätsbegriff ist, ist von selbst klar; wollte man aber auch die christliche Trinitätslehre als eine schlechthin geoffenbarte betrachten, so führt ja selbst der von Johannes eingeschlagene Weg der Beweisführung für das Dasein Gottes auf einen positiven Begriff Gottes, welcher mit der von ihm aufgestellten negativen Ansicht vom Wesen Gottes nicht zusammenstimmt. Ist Gott nicht blos die erste bewegende Ursache, sondern auch der Werkmeister und Künstler, welcher alles nach seiner Freiheit und Intelligenz eingerichtet hat und regiert, so kann er auch nur als die höchste Vernunft, als der Geist gedacht werden, und es kommen ihm alle Eigenschaften zu, die aus dem gesammten Begriff der Welt abstrahirt werden können. Es stellen sich hier zwei ganz verschiedene Standpunkte einander gegenüber. Auf der einen Seite spricht Johannes Damascus nach der platonischen Transcendenz der Idee Gottes allen positiven Inhalt ab, auf der andern aber will er doch vom Gegebenen und Wirklichen aus durch die concrete Bestimmtheit des Selbstbewusstseins, welche der Standpunkt der aristotelischen Philosophie ist, zur Idee gelangen und ihr ihren bestimmten Inhalt geben. Die absolute Transcendenz ist daher aufgehoben. Die Idee ist das für das Bewusstsein Erreichbare, durch die Kategorien der denkenden Vernunft Bestimmbare, sie ist in die Wirklichkeit und Gegenwart des Bewusstseins gesetzt. Diese beiden Standpunkte stehen bei Johannes von Damascus noch unvermittelt neben einander.

Einen so tiefen Haltpunkt hatte jene platonische Ansicht noch im religiösen Bewusstsein jener Zeit, dass sie uns auf den verschiedensten Punkten der christlichen Kirche unserer

Periode begegnet, nicht blos im Orient bei Johannes von Damascus, sondern auch im Occident bei Scotus Erigena; und zwar durch dieselbe Vermittlung, die dem einen wie dem andern wohl bekannten Schriften des Areopagiten Dionysius, deren in das Bewusstsein jener Zeit so tief eingreifende Bedeutung gerade hieraus am besten zu ersehen ist. Der ganze Inhalt der Lehre des Erigena von Gott ist der Satz, dass man nur in verneinendem Sinne von Gott reden könne. Gott wird zwar die *essentia* genannt, aber er ist eigentlich nicht die *essentia*, da dem Sein das Nichts gegenübersteht, er ist also ὑπερούσιος, *superessentialis*. Er ist die Güte, ist aber eigentlich nicht die Güte, denn dem Guten steht das Böse entgegen; Gott ist daher mehr als gut, auch die Wahrheit ist Gott nicht, weil der Wahrheit die Falschheit gegenübersteht, er ist mehr als die Wahrheit u. s. w. Seine unaussprechliche Natur kann mit keinem Wort, keinem Namen, keinem Ausdruck eigentlich bezeichnet werden, nicht eigentlich, sondern nur uneigentlich, nur translative kann er Sein, Wahrheit, Weisheit u. s. w. genannt werden. So göttlich alle diese Prädicate lauten, ob sie gleich nichts anderes als die göttliche Substanz und Wesenheit selbst auszudrücken scheinen, so werden sie doch von Gott ausgesagt nur metaphorisch, d. h. sie sind nur von der Creatur auf den Schöpfer übergetragen. Dafür beruft sich Erigena auf den Areopagiten Dionysius und theilt mit ihm die ganze Theologie in eine kataphatische und apophatische, d. h. in eine bejahende und eine verneinende. Die verneinende läugnet, dass Gottes Wesen oder Substanz etwas von dem Seienden ist, etwas, was gesagt und gedacht werden kann, die bejahende aber prädicirt alles Seiende von Gott, nicht um es an sich von ihm auszusagen, sondern nur um von der Wirkung auf die Ursache zurückzuschliessen. Sie sagt zwar von Gott, dass er Wahrheit, Güte, Gerechtigkeit u. s. w. sei, allein mit allen diesen und ähnlichen Begriffen ist zugleich

auch ein Gegensatz gegeben, der Wahrheit steht gegenüber die Falschheit, der Güte die Bosheit, und ebenso der Ewigkeit die Zeitlichkeit, dem Sein das Nichtsein. Da nun das eine Glied des Gegensatzes von dem andern nicht getrennt werden kann, beide nur mit einander sind und nicht sind, so müsste, wenn das Eine von Gott prädicirt wird, Gott überhaupt in die Sphäre des Gegensatzes gesetzt werden; kann nun aber Gott nichts entgegengesetzt werden, so kann auch das Positive, welchem jenes Negative gegenübersteht, nicht von ihm prädicirt werden. Das Absolute kann nur über allen Gegensätzen sein, weil es eben damit das Absolute nicht wäre, wenn ein Anderes von ihm unterschieden würde, es kann nur die reine Identität mit sich selbst sein. De div. nat. 1, 15. Man kann daher von Gott im eigentlichen Sinn nicht sagen, dass er die Güte, die Wahrheit u. s. w. ist, sondern er ist mehr als die Güte, die Wahrheit; auch die Wesenheit kann von ihm nicht prädicirt werden, sondern, da dem Sein das Nichtsein gegenübersteht, kann er nur als überwesentlich gedacht werden. Affirmation und Negation heben sich daher in der absoluten Idee Gottes auf. Sagt man affirmativ von Gott, dass er die Wahrheit ist, so muss man zugleich negativ von ihm sagen, dass er nicht die Wahrheit ist. Diess scheint ein Widerspruch, ist aber in Beziehung auf Gott kein Widerspruch; denn wer von Gott sagt, dass er die Wahrheit ist, behauptet damit nicht, dass die göttliche Substanz an sich die Wahrheit sei, sondern es wird mit solchem Prädicat nur metaphorisch dem Schöpfer zugeschrieben, was dem Geschöpf zukommt, und die an sich nackte und prädicatlose göttliche Substanz mit solchen Namen bekleidet. Der absoluten, über alle Prädicate dieser Art hinausgehenden Idee Gottes gegenüber ist die affirmative und negative Theologie an sich eine und dieselbe; die negative spricht nur aus, was bei allem, was von Gott prädicirt wird, zugleich gesagt werden muss,

dass er es an sich nicht ist, weil er mehr als alles und über alles ist. Aber in diesem Mehralsalles und Überallessein ist wieder dasselbe Verhältniss der Affirmation und Negation. Wer von Gott sagt, dass er überwesentlich ist, läugnet offenbar, dass er wesentlich ist. Wenn es daher auch dem unmittelbaren Ausdruck nach keine Negation ist, so liegt die Negation doch dem Begriffe nach zu Grunde, nur die Form ist affirmativ, der Inhalt selbst aber negativ, und die negative Theologie erhält daher immer wieder das Übergewicht über die affirmative. Wer von Gott sagt, dass er überwesentlich ist, sagt nicht, was er ist, sondern nur, was er nicht ist, 1, 16. Aber auch die Negation der verneinenden Theologie kann immer nur in einem relativen Sinn genommen werden, sofern Gott, wenn er auch alles, was von ihm ausgesagt wird, nicht ist, doch der schlechthin Seiende ist, und wenn man auch nicht weiss, was er ist, doch das das schlechthin Gewisse ist, dass er ist. 1, 78. Als der Seiende in diesem Sinne ist er die schlechthinige Identität mit sich selbst. Man erhält aber dadurch einen rein abstracten und inhaltsleeren Begriff. Kann man nicht sagen, was Gott seinem Wesen nach ist, ist in ihm kein Unterschied, ist er nur schlechthin die reine Identität mit sich selbst, so kann Gott auch nicht als ein intelligentes und wollendes Wesen gedacht werden. Man kann in Gott nicht zwischen Denken und Wollen unterscheiden, auch Bewusstsein kann Gott nicht zugeschrieben werden, da das Bewusstsein nicht ohne den Unterschied des Objects und Subjects sein kann, 1, 75. 2, 28. Ebenso wenig kann Gott als Weltschöpfer gedacht werden, denn um ein Weltschöpfer zu sein, müsste in ihm zwischen Sein und Thun unterschieden werden [1]).

---

1) Vgl. Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 274 ff.

Lehre von der Dreieinigkeit.

Nachdem die Lehre von der Dreieinigkeit schon in den beiden ersten Perioden alle möglichen Formen durchlaufen hatte, und nach den beiden einander entgegengesetzten Seiten, in Hinsicht der Einheit im Unterschied, und des Unterschieds in der Einheit so festgestellt war, wie es überhaupt auf jenem Standpunkte geschehen konnte, konnte dem Johannes von Damascus nichts anderes übrig bleiben, als die möglich genaue Entwicklung der als Lehre der Kirche geltenden Begriffe und Bestimmungen. Johannes von Damascus geht von der Lehre von Gott durch den Satz, dass Gott nicht ohne Vernunft, ohne λόγος, sein könne, auf die Lehre von der Trinität über, und stellt folgende hieher gehörende Hauptsätze auf (1, 10. 11): Blos durch die persönlichen Eigenschaften, nicht aber durch das Wesen unterscheiden sich die drei heiligen Hypostasen von einander, und durch das Charakteristische der eigenen Persönlichkeit gehen sie, ohne sich zu trennen, aus einander. Wir behaupten aber, dass jeder dieser drei seine ganze Hypostase habe, damit wir nicht aus drei unvollkommenen Eine zusammengesetzte vollkommene Natur machen, sondern in drei vollkommenen Hypostasen ein einziges, einfaches, allervollkommenstes Wesen festsetzen. Denn alles, was aus unvollkommenen Dingen besteht, ist durchaus zusammengesetzt. Von vollkommenen Hypostasen aber kann keine Zusammensetzung stattfinden. Darum gebrauchen wir auch nicht die Formel ἐξ ὑποστάσεων, sondern ἐν ὑποστάσεσιν. Dieser letzte Hauptbegriff wird weiter so entwickelt: Man muss wissen, dass das, was eine Sache an sich, der Realität nach ist, etwas ganz anderes ist, als was sie logisch, oder nach der Vorstellung ist. In Hinsicht aller Geschöpfe ist der Unterschied der Hypostasen in der Sache selbst. Petrus und Paulus z. B. sind reell verschiedene Personen. Die gemein-

schaftliche Natur, die sie haben, wird blos durch die Vernunft wahrgenommen, sie ist nur ein logischer Begriff. Bei der h. Dreieinigkeit aber ist es gerade das Gegentheil, denn hier stellt sich das Gemeinschaftliche, die Einheit in der That und Realität dar (ἐν πράγματι θεωρεῖται), weil hier Gleichheit ist in Beziehung auf die Ewigkeit und Einheit in Beziehung auf Wesen, Wirkung, Willen, Übereinstimmung, Gewalt, Kraft, Güte, und nicht nur Gleichheit, sondern Einheit der Bewegung. Die drei Personen sind in einander, aber nicht mit einander vermischt, sondern so, dass sie in einander enthalten sind und einander durchdringen. Auch sind sie nicht von einander getrennt, denn die Gottheit ist ungetheilt in diesen verschiedenen Personen, und so wie in drei in einander enthaltenen, nicht von einander abstehenden Sonnen Eine Vermischung und Verbindung des Lichts ist.

Man muss gestehen, mit solcher Genauigkeit ist der orthodoxe Trinitätsbegriff noch nie auseinandergesetzt worden; auf der andern Seite ist aber doch nicht zu übersehen, dass Johannes von Damascus, wie die so eben erwähnte Vergleichung zeigt, den Begriff des Ineinanderseins auf eine Weise hervorhebt, die ihn unwillkürlich dem Sabellianismus sehr nahe bringt. Wenn Johannes von Damascus sagt (I. S. 139), jede der drei Personen verhält sich zu jeder andern, so wie zu sich selbst, d. h. Vater, Sohn und Geist sind durchaus eins (κατὰ πάντα ἕν εἰσιν), ausgenommen, dass der eine ungezeugt, der andere gezeugt ist, der dritte ausgeht: blos im Verstand werden sie von einander unterschieden (ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον), denn wir erkennen nur Einen Gott, den Unterschied aber bemerken wir allein in den Eigenthümlichkeiten der Vaterschaft, der Sohnschaft und des Ausgehens — wie ist es möglich, diess anders als sabellianisch zu verstehen? Die Personen können, sobald es wirkliche Personen, d. h. nicht blosse Kräfte und Eigenschaften sein sollen, nicht blos ideell und logisch unter-

schieden werden, sie müssen auch reell verschieden sein. Wenn dann aber Johannes von Damascus auch wieder im Unterschied so weit geht, dass er von drei vollkommenen Hypostasen spricht, so ist schwer zu sehen, wie diess anders als von drei Personen und von einem Unterschied zu verstehen ist, welcher die reelle Einheit zu einer blos logischen, einem blossen Abstractionsbegriff macht. Im Übrigen wiederholt Johannes von Damascus über das Verhältniss des Sohns zum Vater, seine Ewigkeit und Zeugung die athanasianischen Ausdrücke und Formeln.

Auch in der lateinischen Kirche gab die Unbegreiflichkeit der orthodoxen Trinitätslehre Veranlassung, dass auf's neue der Sabellianismus zur Sprache kam. In einem Kirchengesang auf Märtyrer hiess es: ***Te trina deitas, unaque poscimus.*** Diess schien dem Erzbischof Hinkmar von Rheims zu thritheistisch zu lauten, und er änderte: ***Te sancta Deitas.*** Die Mönche Ratramnus und Gottschalk vertheidigten dagegen die *trina deitas* in eigenen Schriften. Gegen sie oder eigentlich gegen den ihm schon früher aus einer andern Ursache verhassten Gottschalk schrieb nun Hinkmar eine sehr ausführliche Schrift: ***Collectio ex sanctis scripturis et Orthodoxorum dictis de una et non trina deitate, sanctae videlicet et inseparabilis trinitatis unitate ad repellendas Gotheschalci blasphemias ejusque naenias refutandas.*** Gottschalk hatte, wie wir aus Hinkmar's Schrift sehen, daraus, wenn man nicht von *trina deitas* rede, und nur von *una,* und dieses persönlich verstehe, Sabellianismus gefolgert, und die *trina deitas* durch alle Auctoritäten vertheidigt. Dagegen nennt Hinkmar den Gottschalk einen Sohn des Arius und des Teufels selbst. Hinkmar glaubte die *deitas* nur auf die göttliche Natur beziehen zu müssen, nicht auf die Personen, desswegen schien ihm die *trina deitas* nicht blos drei Personen, sondern auch eine dreifache Natur, oder Tritheismus zu bezeichnen. Er konnte daher nicht be-

greifen, wie man die dreifache Gottheit zugleich die Eine nennen könne. Denn Natur und Substanz, *divinitas* und *deitas* seien in Gott völlig eins. Man müsse also gestehen: ***Trinum Deum dici in personis, unum in Deitate, et quod non trina, sed una sit Deitas, quae trinitatis est unitas.*** Unstreitig schrieb aber der hergebrachte Sprachgebrauch auch jeder einzelnen Person, indem ja jede Gott genannt wird, die *deitas* oder θεότης zu. Das Ganze war ein nichtssagender Wortstreit, und in dem Märtyrer-Gesang sang man nun bald ***Te summa deitas,*** bald ***Te trina deitas.*** Auch Alcuin's schon genanntes Werk über die Dreieinigkeit drehte sich nur in dem alten Kreise der *trinitas unitatis* und der *unitas trinitatis* herum [1]). Neu und originell ist auch hier nur Scotus Erigena. Er folgt zwar in der Darstellung der Trinitätslehre den Kirchenlehrern; da er aber keine objective Erkenntniss Gottes zugibt, so kann seine Trinitätslehre nur eine subjective Bedeutung haben. Er führt sie auf die schon genannten vier Formen zurück, in welche er die Natur theilt, die schaffende und nicht geschaffene, die schaffende und geschaffene, die geschaffene und nicht schaffende, die nicht geschaffene und nicht schaffende. Da die erste und vierte dieser vier Formen an sich eins sind, die objectiv Eine, nur subjectiv unterschiedene absolute Natur Gottes ausdrücken, so ist der Sohn die zweite Form, die in der erschaffenen und schaffenden Natur die ursprünglichen Ursachen in sich begreift, und der h. Geist ist die dritte Form, welche in der geschaffenen und nicht schaffenden Natur, oder in den Wirkungen der Ursachen besteht. Gott an sich, Gott als Idealwelt, und Gott als Realwelt ist demnach das hier stattfindende Trinitätsverhältniss, bei welchem Gott mit der Natur identisch genommen wird. Da nun aber, wie Erigena ausdrücklich sagt, jene Formen ihre Wahrheit nur für die

1) Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 35 f.

Theorie haben, d. h. nur verschiedene Gesichtspunkte sind, unter welchen das an sich Eine Wesen Gottes aufgefasst wird, so fällt die Idee des Sohnes und Geistes, und der christlichen Trinität überhaupt, nur der subjectiven Betrachtung anheim. Von dieser göttlichen Trinität unterscheidet Erigena eine menschliche. Das Wesen unserer Seele ist die Vernunft, welche der Gesammtheit der menschlichen Natur vorsteht, und in der höchsten Bewegung der Seele um den über alles erhabenen Gott sich bewegt. Die mittlere Region der Seele nimmt der Verstand ein, der um die höchsten Principien der Dinge, welche unmittelbar nach Gott sind, sich bewegt. Der dritte Theil der Seele ist der Sinn und die Einbildungskraft, oder das im Bilden und Wirken thätige Vermögen, das Erigena *operatio* nennt, es hat die Wirkungen der ursprünglichen Ursachen, also die reale sinnliche Welt, die Welt der Erscheinung, in die es sich hineinbildet, zu seinem Object. D. n. 2, 23. Diese menschliche Trinität betrachtet Erigena als einen Reflex der göttlichen, als ein Abbild derselben, sofern der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Wie kann aber das Wesen Gottes in einem Bilde sich objectiv ausdrücken, wenn die Natur Gottes, wie Erigena behauptet, auch von dem reinsten Geist nicht erkannt werden kann? Die Trinitätslehre hat daher bei Scotus Erigena eine rein subjective Bedeutung. Die menschliche Trinität ist nicht der Reflex der göttlichen, sondern die ursprüngliche Trinität selbst, sofern in der Dreiheit der Vermögen, die im Wesen des menschlichen Geistes zu unterscheiden sind, der Grund einer dreifachen Auffassungsweise des an sich Einen Wesens der Gottheit liegt [1]).

In der Lehre vom h. Geist war zuerst in der spanischen Kirche der Zusatz *filioque* zum Symbol entstanden. Von der spanischen Kirche gieng dieser Lehrtypus in die fränkische

1) A. a. O. S. 318.

über, und zwar so, dass dabei zugleich immer mehr die diesen Punkt betreffende Differenz zwischen der griechischen und lateinischen Kirche hervortrat. Schon um die Mitte des siebenten Jahrhunderts scheinen die Griechen auf diese Differenz aufmerksam geworden zu sein. Nach einem Briefe des Abts Maximus an den Presbyter Marinus auf der Insel Cypern machten schon damals die Griechen den Lateinern zum Vorwurf, dass sie den h. Geist vom Sohn ausgehen lassen, nach der Deutung des Maximus selbst aber sollte sich diess blos auf die *missio*, nicht auf die *processio ab aeterno* beziehen. Nach einer kurzen Notiz in einer Chronik wurde auf der unter Pipin im Jahr 767 zu Gentilly gehaltenen Synode zwischen den Griechen und Lateinern auch über die Frage verhandelt, *utrum spiritus s. sicut procedit a patre, ita procedat a filio,* sonst aber ist hierüber nichts bekannt. Wir wissen daher nicht, was damals hierüber verhandelt wurde. Aus andern Nachrichten sehen wir, dass man in der fränkischen Kirche selbst noch darüber schwankte, ob ein solcher Zusatz im Symbol gemacht werden dürfe. Der Patriarch Paulinus von Aquileja, welcher im Jahr 790 eine Synode in Friaul (*Forum Julium*) hielt, meinte, so sehr er sich gegen Zusätze zum Symbol ereiferte, ein erläuternder Zusatz dieser Art sei eigentlich kein Zusatz, und die Väter, welche der Häretiker wegen den Zusatz: *qui ex patre filioque procedit*, gemacht haben, seien desshalb nicht zu tadeln, *quasi addidissent aliquid vel minuissent de fide 318 Patrum, quia non contra eorum sensum diversa senserunt, sed immaculatum eorum intellectum sanis moribus supplere studuerunt.* Alcuin dagegen warnte in einer *Epist. ad fratres Lugdun.* sehr ernstlich vor dem spanischen Irrthum des Zusatzes *filioque.* Die Lehre selbst aber wurde sowohl von ihm als von dem Bischof Theodulf von Orleans in besondern Schriften vertheidigt. Zur Zeit Karls des Gr. war sie schon allgemein angenommen. Karl selbst hielt im Jahr

809 zu Aachen eine Synode über den Ausgang des h. Geistes aus Veranlassung des Widerspruchs des griechischen Mönchs Johannes zu Jerusalem. Zwischen diesem Mönch und den lateinischen Mönchen auf dem Ölberg bei Jerusalem war ein Streit über den Ausgang des Geistes vom Sohn entstanden. Der Grieche nannte die Lateiner Ketzer, die Lateiner aber beriefen sich zu ihrer Rechtfertigung bei Leo III. darauf, dass sie das Symbol mit diesem Zusatz in der Hofcapelle Karls des Gr. gehört haben. Die Synode in Aachen sollte ohne Zweifel die Rechtmässigkeit des Zusatzes untersuchen, man weiss jedoch nicht, wie sie sich erklärte. Karl der Gr. schickte aber hierauf einige Bischöfe nach Rom, um die Genehmigung des Papstes in dieser Sache, in Hinsicht des Zusatzes im Symbol und des Absingens desselben zu erhalten. Leo setzte zwar in der Antwort, die er gab, das Dogma selbst als rechtglaubige Lehre voraus, missbilligte aber die Aufnahme in das Symbol, und liess nachher, um sich gegen eine Veränderung des Symbols zu verwahren, zwei silberne Tafeln in der Peterskirche aufstellen, auf welchen das Constantinopolitanische Symbol griechisch und lateinisch mit der Unterschrift stand: ***haec Leo posui amore et cautela orthodoxae fidei.*** In der römischen Kirche war also damals der Zusatz noch nicht in das Symbol aufgenommen. Bei den Verhandlungen, welche hierüber in Rom zwischen den Abgeordneten des Kaisers und dem Papst stattfanden, erklärten jene: Wenn die Lehre vom Ausgang des Geistes vom Vater und Sohn eine wichtige Wahrheit enthalte, so müsse man auch kein Mittel unbenützt lassen, um die Kenntniss derselben so viel möglich zu verbreiten, wozu die öffentliche Absingung im Symbol besonders beitrage. Dadurch seien schon viele, welche sonst nichts davon wissen würden, damit bekannt geworden. Der Papst dagegen drang darauf, dass an den Bestimmungen einer vom h. Geist erleuchteten allgemeinen Synode nichts geändert werden dürfe;

da die Väter der Synode auch in der Nichtaufnahme in das Symbol vom h. Geist geleitet worden seien, so müsse auch Grund vorhanden sein, diese Bestimmung auszulassen. Es seien ja auch so manche andere wichtige Bestimmungen der Glaubenswahrheiten in kein Symbol aufgenommen, und die den Ausgang des Geistes betreffende Lehrbestimmung seien nicht alle zu fassen fähig, daher sei sie auch nicht für alle ein zur Seligkeit nothwendiger Glaubensartikel.

In der griechischen Kirche folgte Johannes von Damascus der hergebrachten Lehrweise, dass der Geist allein vom Vater ausgehe. Er bemerkt ausdrücklich de f. orth. 1, 8: Aus dem Sohne sagen wir nicht, dass der Geist sei, ob wir gleich sonst den Geist des Sohnes nennen. Doch gebraucht Johannes von Damascus nicht nur den eigenen Ausdruck, dass der Geist vom Vater ausgehe und im Sohne ruhe (δύναμις ἀναπαυομένη 1, 1), sondern sagt auch, wie Gott nicht ohne Vernunft und Logos sei, so müsse auch der Logos einen Geist haben, indem ja auch unser Logos οὐκ ἄμοιρός ἐστι τοῦ πνεύματος c. 7, ein Ausdruck, in welchem man leicht eine Hinneigung zum Subordinationssystem finden kann. Zum Streitpunkt wurde dieser Lehrsatz zwischen der griechischen und lateinischen Kirche zuerst durch des Photius ***Epistola encyclica ad archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes contra Nicolaum*** im Jahr 867. Hier wurde dem römischen Bischof und den Abendländern auch der Vorwurf gemacht, dass sie καὶ τὸ ἱερὸν καὶ ἅγιον σύμβολον, ὃ πᾶσι τοῖς συνοδικοῖς καὶ οἰκουμενικοῖς ψηφίσμασιν ἄμαχον ἔχει τὴν ἰσχὺν, νόθοις λογισμοῖς, καὶ παρεγγράπτοις λόγοις, καὶ θράσους ὑπερβολῇ κιβδηλεύειν ἐπεχείρησαν, — τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐκ τοῦ πατρὸς μόνον, ἀλλά γε καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι καινολογήσαντες. Demungeachtet stand auch damals noch bis zum Ende des neunten Jahrhunderts der Zusatz in keinem öffentlichen römischen Symbol, obgleich das Dogma selbst fast allgemein vertheidigt und auch der Zusatz schon

an manchen Orten angenommen war. Erst später, als der Streit zwischen der römischen und griechischen Kirche unter dem Patriarchen Cerularius und Leo IX. auf's neue zum Ausbruch kam, erscheint der Zusatz auch im Symbol der römischen Kirche als ein längst in dasselbe aufgenommener. Auf der im Jahr 1054 von Cerularius gehaltenen Synode wurde der römischen Kirche auch die Interpolation des Symbols zum besondern Vorwurf gemacht, was aber dogmatisch über die Sache weiter verhandelt wurde, gehört nicht mehr in diese Periode [1]).

Lehre von der Schöpfung und Vorsehung.

Die orthodoxe Lehre von der Schöpfung stellt Johannes von Damascus 2, 2 so dar: Da Gott der unendlich Gütige ist, so hatte er an der Betrachtung seiner selbst nicht genug, sondern nach seiner überschwänglichen Güte wollte er, dass Gegenstände seiner Wohlthaten würden, und Wesen, welche seiner Güte theilhaftig werden könnten. So brachte und schuf er aus dem Nichts alles in's Sein, Sichtbares und Unsichtbares. Über den Akt der Schöpfung selbst drückte er sich so aus: Gott schafft denkend, und das Gedachte steht in der Wirklichkeit da (τὸ ἐννόημα ἔργον ὑφίσταται), mit dem Logos erfüllt und durch den Geist vollendet (λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον). In dem letztern könnte man leicht die Andeutung einer tiefern Idee finden, wenn man den λόγος und das πνεῦμα als Momente der durch die Schöpfung sich realisirenden Idee Gottes nähme. Bei Johannes von Damascus aber lässt sich diess nicht weiter verfolgen. Es findet sich bei ihm sonst nichts Bemerkenswerthes. Bei Scotus Erigena aber stellt sich unter diesem Dogma sein pantheistisches System dar. Um es richtig aufzufassen, müssen wir auf die schon

1) A. a. O. S. 167 f.

angegebenen vier Grundformen der Natur zurückgehen. Die erste und vierte lösen sich, wie schon bemerkt worden ist, in Eine auf, da sie blos subjectiv verschieden sind. Die beiden andern Formen aber, sagt Scotus Erigena, erzeugen sich nicht blos in unserer Betrachtungsweise, sondern werden auch in der Natur der geschaffenen Dinge selbst gefunden, da in ihr die Ursachen von den Wirkungen getrennt werden; sofern aber die Wirkungen auch wieder mit den Ursachen eins gedacht werden müssen, da beide in dem Begriff der Creatur zusammenfallen, werden aus vier Formen zwei, und diese Formen verhalten sich zu einander, wie die beiden Begriffe Schöpfer und Geschöpf. Betrachtet man aber das Verhältniss des Geschöpfes zum Schöpfer, so kann man, da ausser Gott nichts Wesentliches sein kann, und das Erschaffene nur durch Theilnahme an ihm besteht, nicht läugnen, dass Geschöpf und Schöpfer eins sind. Sie sind eins in der Idee der Natur oder der *universitas*, welche Scotus Erigena über Gott stellt. ***Intelligibili quadam universitatis contemplatione, universitatem dico Deum et creaturam.*** 2, 1. Ist Gott die *essentia omnium*, der allein Seiende, so begreift die Natur, wie sie Erigena definirt, sowohl *ea, quae sunt*, als auch *quae non sunt* als Einheit in sich. Diese Einheit ist die Allheit, in welcher Gott und Creatur, Unendliches und Endliches, als Einheit angeschaut werden. Das ganze Universum, sofern es Gott und die Creatur in sich begreift, kommt daher von den vier Formen, in welche es gleichsam getheilt worden ist, wieder auf Ein Individuum zurück, das Anfang, Mitte und Ende ist. Ebendesswegen kann auch von einem Hervorgehen der Geschöpfe aus der ersten und Einen Ursache, durch die Vermittlung der uranfänglichen Ursachen in unendlich viele Geschlechter und Formen nicht die Rede sein, ohne dass in dem Hervorgehen das Zurückgehen als zugleich enthalten gedacht wird, da beides, Ausgang und Rückkehr, nicht von

einander getrennt werden kann. Es ist alles auf unveränderliche und wesentliche Weise in Gott, er selbst ist *divisio et collectio universalis creaturae, et genus, et species, et totum, et pars, — quoniam omnium universitatis principium est et medium et finis* (3, 1). Wie man auf diese Weise von Gott nicht sagen kann, dass er schafft, so kann man von Gott nur insofern sagen, dass er schafft, sofern man von ihm zugleich sagt, dass er geschaffen wird. *Creat omnia, quae de nihilo adducit, creatur autem, quia nihil essentialiter est praeter ipsum, est enim omnium essentia — itaque divina essentia, quae per se subsistens omnem superat intellectum, in his, quae a se, et per se, et in se et ad se facta sunt, recte dicitur creari.* Sofern also alles, was geschaffen wird, zum Wesen Gottes selbst gehört, wird Gott, sofern er schafft, selbst geschaffen, nur ist dieses Geschaffenwerden, sofern alles an sich schon in Gott ist, zugleich ein Nichtgeschaffenwerden. Erigena stellt dieses immanente Verhältniss Gottes zur Welt, bei welchem der gewöhnliche Schöpfungsbegriff hinwegfällt, auch so dar: Das Schaffen Gottes kann nichts von Gott verschiedenes sein, weil Gott schlechthin mit sich identisch ist. *Non ergo aliud est Deo esse, et aliud facere, sed ei esse id ipsum est et facere. Cum ergo audimus Deum omnia facere, nihil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, id est essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est* (1, 74). *Nihil in omnibus nisi solus ipse subsistit* (3, 20). Gibt es keine Schöpfung, keinen Anfang der Welt, so kann die Welt nur gleich ewig mit Gott sein. Was Erigena vom Schaffen Gottes sagt, dass *Deo suum facere coaeternum et coessentiale* (1, 74), gilt auch von der Welt. Wenn nun aber gleich bei Erigena von einer Schöpfung im gewöhnlichen Sinn nicht die Rede sein kann, sofern Gott und Welt im Begriffe des Seins zusammenfallen, so musste Erigena doch Sein und Werden unterscheiden. Diess ist nun der

Punkt, auf welchem der Pantheismus seines Systems in den Idealismus übergeht, der die andere Seite desselben ist. In dieser Hinsicht spricht Erigena sogar von einer Schöpfung aus Nichts. „Unter dem Nichts verstehe ich die unaussprechliche, jedem Verstand, sowohl dem der Engel als der Menschen unzugängliche Klarheit der göttlichen Natur, welche an sich betrachtet weder ist noch war, noch sein wird. Denn sie kann in keinem existirenden Wesen als seiend gedacht werden, weil sie alles übertrifft. Indem sie aber durch ein unaussprechliches Herabsteigen in alles, was ist, dem Blick allenthalben begegnet, so findet es sich, dass sie allein in allem wahrhaft ist, war und sein wird“ [1]). Die Welt wird also aus Nichts geschaffen, wenn der an sich nicht seiende, alles Seiende übersteigende Gott auch wieder als der allein Seiende erkannt wird, das Nichts sich zum Sein fortbewegt [2]). Dieser Übergang vom Nichts zum Sein kann aber nur im Bewusstsein des Geistes geschehen, nur subjectiv, nicht objectiv, da an sich in Gott keine Bewegung und kein Übergang ist. Das Nichts wird im Bewusstsein zum Sein, das Sein aber, das im Be-

---

1) *Dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocitatur. At vero in suis theophaniis incipiens apparere veluti ex nihilo aliquid dicitur procedere, et quae proprie supra omnem essentiam existimatur, proprie quoque in omni essentia cognoscitur.* 3, 19.

2) Das Nichts ist das an sich Seiende, das sowohl ist als nicht ist. Dicss ist ebenso zu verstehen, wie Hegel in der Logik sagt: „Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der That nichts und nicht mehr und nicht weniger als nichts, dieselbe Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist. Das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe. Ihre Wahrheit ist die Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Andern, das Werden, eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat“. Da sich dieser Übergang vom Nichts zum Sein, oder dieses Ineinandersein des Nichts und des Seins nicht weiter vermitteln lässt, so spricht Erigena von einer Theophanie, einer unmittelbaren Offenbarung; das Nichts wird unmittelbar auf einmal zum Sein.

wusstsein zu seiner Erscheinung kommt, ist zunächst das an sich seiende, allgemeine, das noch alles als Einheit in sich begreift in den uranfänglichen Ursachen der Dinge. Das Princip dieser *causae primordiales* ist der Sohn, der eingeborene Sohn, in welchem und durch welchen alles gemacht ist. Sofern aber der Übergang vom Nichts zum Sein nur im Bewusstsein geschehen kann, ist der Sohn objectiv zwar die in den *causae primordiales* bestehende allgemeine Einheit des Seins, subjectiv aber der Geist; nur für das Bewusstsein, also für den Geist ist das Nichts auch das Sein. Desswegen ist dieser Schöpfungsprocess von dem Trinitäts-Verhältniss nicht zu trennen. Derselbe Process, in welchem das Selbstbewusstsein des Geistes sich aufschliesst, ist der Weltschöpfungsprocess. An sich ist ja Gott das reine Nichts und als solches sich selbst schlechthin unerkennbar, soll also das reine Nichts zum reinen Sein werden, so setzt das Bewusstsein dieses Unterschieds vor allem das Selbstbewusstsein des Geistes voraus. Als das reine Nichts ist Gott an sich nicht Geist, er wird Geist erst im Sohne, sofern mit dem Sohn als dem Princip alles Seienden, dem Inbegriff der *causae primordiales* auch die Welt gesetzt ist. In diesem Sinn sagt Erigena I, 10: ***divinam essentiam per se incomprehensibilem esse, adjunctam vero intellectuali creaturae mirabili modo apparere, ita ut ipsa divina essentia in sola creatura intellectuali videlicet appareat.*** Nur in der intellectuellen Creatur erscheint also Gott, so dass er sich selbst gegenständlich, Object des Selbstbewusstseins wird, also auch sich als Geist manifestirt. Die höchste intellectuelle Natur ist der Sohn, mit welchem als Geist auch der Geist des Menschen an sich eins ist. Wie der Sohn das Selbstbewusstsein des Geistes an sich ist, in welchem die Welt nur als Einheit, als das an sich seiende Allgemeine gesetzt ist, so ist der h. Geist das in die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der einzelnen geschaffenen Dinge, deren Einheit die Welt ist, sich

vertiefende Bewusstsein. So ist der Process des Selbstbewusstseins des Geistes das Werden der Welt. Die drei Momente, das Nichts, das Sein an sich, als Einheit, und das Sein in der Vielheit, oder das endliche und zeitliche, haben dieselbe ideale und reale Bedeutung. Wie die Welt aus dem Nichts hervorgeht, und als das allgemeine Sein zum getheilten endlichen Sein wird, so geht der Geist aus seinem Ansichsein, das auch ein Nichtsein ist, zum Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein fort, und dieser Process des sich seiner selbst bewusst werdenden Geistes ist der Weltschöpfungsprocess selbst, wesentlich mit ihm selbst eins. Desswegen reflectirt sich auch, was von dem Selbstbewusstsein des Geistes an sich gilt, in dem Geiste des einzelnen Menschen [1]). So ist die Schöpfung der Welt die Bewegung des zum Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein sich bestimmenden Geistes, dessen Momente Erigena durch das Trinitäts-Verhältniss bezeichnet [2]).

In der Lehre von der Vorsehung hat Johannes von Damascus die schon von den ältern Kirchenlehrern gegebenen richtigeren Bestimmungen klar zusammengestellt und weiter entwickelt (2, 29). Die Vorsehung ist ihm der Wille Gottes,

---

1) *Nam et noster intellectus*, so erläutert diess Erigena selbst 1, 13, *priusquam veniat in cogitationem atque memoriam, non irrationabiliter dicitur non esse, est enim per se invisibilis, et nulli nisi Deo nobisque ipsis cognitus est. Dum vero in cogitationes venerit, et ex quibusdam phantasiis formam accipit, non immerito dicitur fieri, fit enim in memoria formas quasdam accipiens rerum, seu vocum, seu colorum, caeterorumque, qui informis erat, priusquam in memoriam veniret, deinde veluti secundam formationem recipit, dum quibusdam formarum seu vocum signis, literas dico, quae sunt signa vocum, et figuras, quae sunt signa formarum, matheseos, seu aliis sensibilibus indiciis formatur, per quae sentientium sensibus insinuari possit. Hac similitudine, quamvis a natura divina remotum sit, suaderi posse arbitror, quomodo ipsa, dum omnia creat, et a nullo creari sciat, in omnibus, quae ab ipsa sunt, mirabili modo creatur.* Das Selbstbewusstsein des Geistes vertieft sich in die Vielheit der Formen, die seinen Inhalt bestimmen.

2) Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 283 f.

durch welchen alles, was ist, sich auf die zweckmässigste Weise entwickelt; weil aber die Vorsehung der Wille Gottes ist, muss auch alles so geschehen, dass man sich nichts besser denken kann, als es wirklich ist. Sehr richtig wird auch auf den engen Zusammenhang der Vorsehung und der Schöpfung hingewiesen. Vorzüglich aber bemüht sich Johannes von Damascus, das Verhältniss der Vorsehung und der sittlichen Zwecke derselben zur menschlichen Freiheit und zum menschlichen Handeln zu bestimmen. In dieser Hinsicht macht er die bemerkenswerthe Unterscheidung zwischen einem vorangehenden und nachfolgenden Willen Gottes. Von vorn herein und an sich will Gott, dass alle Menschen selig werden, denn er hat niemand geschaffen, um ihn zu strafen, sondern für die Absichten seiner Güte, die Sünde aber will er strafen nach seiner Gerechtigkeit: λέγεται οὖν τὸ μὲν πρῶτον προηγούμενον θέλημα καὶ εὐδοκία ἐξ αὐτοῦ ὂν· τὸ δὲ δεύτερον ἑπόμενον θέλημα καὶ παραχώρησις ἐξ ἡμετέρας αἰτίας. Durch diesen sehr genau bezeichneten Begriff der Zulassung rechtfertigt Johannes von Damascus zugleich Gott wegen des Sittlich-Bösen. Gott will es weder nach seinem vorangehenden noch nach seinem nachfolgenden Willen, aber er lässt es dem freien Willen zu (παραχωρεῖ τῷ αὐτεξουσίῳ). Die menschliche Freiheit wird auf die gewöhnliche Weise mit der göttlichen Allwissenheit in Übereinstimmung gebracht. Gott weiss zwar alles vorher, aber er bestimmt nicht alles vorher, er weiss auch vorher, was von unserm freien Willen abhängt, aber er bestimmt es desswegen nicht voraus.

Die für die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung so wichtige Frage über den Ursprung und das Wesen des Bösen war besonders ein Gegenstand der Speculation des Erigena. Er handelt davon hauptsächlich in seiner Schrift De praedestin. und lehrt im Wesentlichen Folgendes: *Si peccatum ex natura, natura autem ex Deo, profecto peccatum ex Deo esse*

sequeretur, quod absit nos credere. Omne bonum aut Deus est, aut ex Deo factum est, omne quod ex Deo factum est, nullum vitium boni efficit: omne igitur bonum nullum vitium boni efficere potest. Omnis creatura rationis particeps magnum bonum est, ex nullo bono malum, ex nulla igitur creatura rationis participe peccatum est (De praed. 16, 4). Desswegen kann das Böse auch nicht in der Freiheit seinen Grund haben, weil die Freiheit ein Geschenk Gottes ist. Das Böse ist daher überhaupt nichts Reales, sondern die Negation des Guten. Wäre es etwas Reales und Objectives, so könnte es nicht von dem göttlichen Wirken und Wissen, welche objectiv betrachtet eins sind, ausgeschlossen sein, wie es die Heiligkeit Gottes nothwendig erfordert. Alles naturgemässe Sein muss von Gott abstammen, was gegen die Natur ist, kann nicht von Gott sein, die Sünde ist nicht von Gott, und ebendarum nichts (15, 5). Entgegengesetzte Dinge können nicht einen und denselben Grund der Entstehung haben, der Ursprung des Guten kann nicht einer und derselbe sein mit dem Ursprung des Bösen, aus der Quelle der Gerechtigkeit fliesst nie die Ungerechtigkeit, aus dem Princip des Lebens geht nie der Tod hervor, und die Seligkeit ist nicht die Ursache des Elends. Gott kann also nicht Urheber des Bösen sein, und das Böse ist somit auch nichts Positives (15, 8). Da aber Erigena die Realität des Bösen wenigstens der Erscheinung nach nicht läugnen konnte, so unterschied er verschiedene Standpunkte der Speculation, oder verschiedene Betrachtungsweisen, eine göttliche und menschliche Form der Anschauung, und behauptete, das Böse existirt nur nach der menschlichen Ansicht. Erscheint das Böse nach der menschlichen Ansicht als Disharmonie und Störung, so ist es für Gott nicht vorhanden, weil in Gott, was auf dem subjectiv menschlichen Standpunkt sich feindlich entgegensteht, sich zur schönsten Harmonie vereinigt, und in der intellectuellen Anschauung der Vernunft

sich alle Wesen als Einheit darstellen. Das Böse ist demnach und ist nicht, wie man nach der Verschiedenheit des Standpunkts sowohl die Ewigkeit als die Zeitlichkeit der Welt behaupten kann. Alles hat eine doppelte Seite, wenngleich das Zusammenbestehen beider für den endlichen Verstand unbegreiflich ist. Da aber auch die menschliche Anschauungsweise einen objectiven Grund haben muss, so kann Erigena dennoch das Dasein des Bösen in Beziehung auf Gott nicht völlig läugnen. Wenn die Schrift von einer Präscienz Gottes in Beziehung auf das Böse spricht, so ist diess zwar eine uneigentliche Ausdrucksweise, das Wahre liegt aber in der Analogie, dass auch im menschlichen Wissen alles Positive ein Negatives zu seiner Voraussetzung hat, und durch das Nichtwissen immer ein gewisses Wissen entsteht. Wie wir die Finsterniss vorauswissen, die dem Sonnenuntergang folgt, oder die Trauer nach der Freude, die Arbeit nach der Ruhe, so weiss Gott in gewissem Sinne das Böse als Negation des Guten. Ein vollkommenes Bewusstsein des Guten setzt in Gott einen gewissen Widerschein des Bösen voraus. Wäre aber das Böse im eigentlichen Sinn Gegenstand des göttlichen Wissens, so müsste es vermöge der Identität des Wirkens und Wissens in Gott nothwendig existiren. Das Böse existirt für Gott nur am Guten nicht als Böses, nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar; im göttlichen Wissen ist also das Böse nicht unmittelbar gesetzt, weil es überhaupt nichts Reales und Positives ist, und umgekehrt es ist nur negativ, weil es im göttlichen Wissen nicht gesetzt ist. ***Non enim ideo Deus scit ea, quae sunt, quia subsistunt, sed ideo subsistunt, quia Deus ea scit, eorum enim essentiae causa est divina scientia.*** De div. nat. 2, 28. 5, 27. 31. ***Deus itaque impios nescit et angelos et homines omnesque divinae legis praevaricatores.***

Lehre von den Engeln und Dämonen.

Ob wir gleich keine neue Bestimmungen finden, so gehört es doch zum eigenthümlichen Charakter unserer Periode, dass auf die Lehre von den Engeln und ihre Verehrung immer grösseres Gewicht gelegt wurde. Johannes von Damascus handelt (2, 3) bei der Lehre von der Schöpfung zuerst von den Engeln, weil sie nach der Meinung Gregor's, welcher er beistimmt, nicht blos vor dem Menschen, sondern vor aller Creatur geschaffen worden sind, denn es ziemte sich zuerst die geistigen Wesen zu schaffen, dann die sinnlich wahrnehmbaren, und zuletzt den Menschen, der aus beiden zusammengesetzt ist. Engel sind nach seiner Definition vernünftige Wesen, die in steter Bewegung, ohne Leib sind, Gott dienen, und durch Gnade die Unsterblichkeit der Natur erlangt haben; ohne Leib und immateriell sind sie jedoch nur vergleichungsweise, weil nur Gott wahrhaft immateriell und ohne Leib ist. Sie wirken auf geistige Weise, nehmen aber, wenn sie erscheinen, eine sichtbare Hülle an. An sich ist es nicht unmöglich, dass sie sich zum Bösen neigen, aber jetzt sind sie unbeweglich fest, jedoch nicht durch Natur, sondern durch Gnade, und weil sie immer allein im Guten beharrt haben, und Gott zu schauen ihre Nahrung ist. Sie nehmen im Guten zu, aber der Busse sind sie nicht fähig, weil sie ohne Leib sind, denn nur dem Menschen ist wegen der Schwachheit des Leibes Busse vergönnt. Ob sie alle dem Wesen nach gleich oder von einander verschieden sind, weiss nur Gott, aber der Erleuchtung und Stellung nach sind sie verschieden. Daran knüpft nun Johannes von Damascus die Lehre des ἁγιώτατος καὶ ἱερώτατος καὶ θεολογικώτατος Areopagiten Dionysius, nach welchem die ganze Theologie, oder die göttliche Schrift neun Klassen himmlischer Wesen festgesetzt hat, welche der göttliche ἱεροτελεστὴς in drei triadische Ordnungen

theilte. Diese himmlische Hierarchie des Areopagiten war sosehr nach dem Geist und Geschmack der Zeit, dass sie nicht blos in der griechischen, sondern auch der lateinischen Kirche allgemein mit der grössten Bewunderung aufgenommen wurde. Gregor der Grosse kennt schon die neun Ordnungen der Engel, die Schriften selbst scheinen ihm noch unbekannt gewesen zu sein, da er in der 34. Homilie über die Evangelien sich blos so ausdrückt: ***Fertur Dionysius Areopagita, antiquus videlicet et venerabilis Pater dicere*** [1]). Das Ansehen, das die Schriften des Areopagiten Dionysius besonders im fränkischen Reich erhielten, verschaffte auch seiner Lehre von den Engeln allgemeineren Eingang.

Erigena bestimmt in seinem System, indem er von der höchsten Eintheilung in das Seiende und Nichtseiende ausgeht, nach Gott, dem schlechthin Seienden, dessen *esse* aber ein *superesse* ist, also eigentlich das Nichtsein, die Sphäre der Engel und die Art und Weise ihrer Existenz als den zweiten *modus essendi et non essendi,* welcher durch alle Ordnungen und Differenzen der Creaturen vom höchsten Engel bis zum äussersten Theil der vernünftigen und unvernünftigen Seele, der animalischen Lebenskraft herabgeht, und zwar so, dass von jeder Ordnung der untersten gegenüber, der der Körperwelt, sowohl das Sein als das Nichtsein prädicirt werden kann. Die Affirmation der untern Ordnung ist die Negation der obern, und die Negation der untern die Affirmation der obern, und ebenso umgekehrt die Affirmation der obern ist die Negation der untern, und die Negation der obern die Affirmation der untern. Die Affirmation des Menschen, sofern er sterblich ist, ist die Negation des Engels, und die Negation des Menschen ist die Affirmation des Engels und umgekehrt. Ist der Mensch ein vernünftiges, sterbliches, sichtbares Wesen,

1) Opp. Gr. ed. Antw. III. S. 117.

so ist der Engel kein solches Wesen. Ist der Engel wesentlich eine geistige Bewegung um Gott und die Ursachen der Dinge, so steht Gott oben auf der höchsten Spitze dieser Ordnungen als die letzte Negation. *Ejus namque negatio nullam creaturam superiorem se confirmat. Tres autem ordines sunt, quos ὁμοταγεῖς vocant, quorum primus Cherubim, Seraphim, Throni, secundus: Virtutes, Potestates, Dominationes, tertius: Principatus, Archangeli, Angeli.* Die Körperwelt hat nichts mehr unter sich, wozu sie sich negativ oder affirmativ verhielte. Von jeder Ordnung der vernünftigen und intellectuellen Creatur kann so sowohl das *esse* als das *non esse* gesetzt werden, *est enim, quantum a superioribus vel a se ipso cognoscitur, non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit.* 1, 4.

Die Frage über die Verehrung der Engel nahm in unserer Periode die neue Wendung, dass man jetzt nur noch darüber stritt, ob die Engel in Bildern verehrt werden dürfen oder nicht. Zugleich aber handelte es sich nicht blos um die Bilder-Verehrung der Engel, sondern den Bilder-Cultus überhaupt, namentlich in Beziehung auf die Heiligen und Christus selbst und solche Gegenstände, welche als Symbole der heiligsten Thatsachen des Christenthums galten, wie das Kreuz. Für die Dogmengeschichte ist hier nur die Unterscheidung zu bemerken, welche man zur Rechtfertigung des Bilder-Cultus gegen den Vorwurf der Abgötterei zwischen der ehrenden Anbetung, der τιμητικὴ προσκύνησις und der eigentlichen gottesdienstlichen Verehrung, der λατρεία, machte. Indem man die letztere vorzugsweise der göttlichen Natur vorbehielt, glaubte man sich gegen jenen Vorwurf hinlänglich vorgesehen zu haben. Diese Unterscheidung machte sowohl Johannes von Damascus als auch die zweite nicänische Synode vom Jahr 787.

Über die Dämonologie lässt sich nichts bemerken. Johannes

von Damascus sagt über den Teufel 2, 4 nur, dass er als Vorsteher der zur Erde geordneten Klasse, welchem die Beschützung derselben von Gott anvertraut war, obgleich anfangs gut und ohne irgend einen bösen Samen von Gott geschaffen, weil er die Erleuchtung und die Ehre, mit welcher ihn der Schöpfer begabt hatte, nicht ertragen konnte (also nicht aus Sinnlichkeit, sondern aus Selbstsucht), aus freiem Willen durch Empörung gegen Gott aus dem natürlichen Zustand in den unnatürlichen gefallen sei. Bei Erigena kommt der Teufel nur dem Namen nach vor, ohne dass sein Begriff näher bestimmt wird. Er hätte ihn nur das Princip der Negation oder das Nichts nennen können, aber das absolute Nichts ist ja auch Gott. Er konnte daher in diesem System keine Stelle finden.

Lehre vom Menschen.

Johannes von Damascus geht in der Lehre von der Schöpfung von den Engeln auf den Menschen über (2, 12 f.), indem er ihn als Mittelglied zwischen der sichtbaren sinnlichen, und der unsichtbaren unsinnlichen Natur betrachtet. Jener gehört der Mensch durch den Leib, dieser durch seine vernünftige geistige Seele an, die wir das Ebenbild Gottes nennen. Das Bild bezeichne die Vernunft und den freien Willen des Menschen, die Ähnlichkeit aber die Ähnlichkeit, welche der Mensch mit Gott durch die Tugend erhalten kann. Der Mensch ist eine andere kleine Welt in der grossen, ein ἐπόπτης der sichtbaren Schöpfung und ein μύστης der intelligibeln Welt, ein Herrscher über das Irdische, aber beherrscht von oben, ein Wesen, das hier im Stande der Erziehung ist, in Hinsicht des mysteriösen Zieles aber durch Hinneigung zu Gott vergöttlicht werden soll, durch Theilnahme an der göttlichen Erleuchtung, nicht durch Versetzung in's göttliche Wesen. Johannes von Damascus beschreibt hier in Aus-

drücken, die aus der Sprache der alten Mysterien genommen sind, die hohe Bestimmung des Menschen. Von der Seele, welche er mit Verwerfung der Meinung des Origenes zugleich mit dem Leibe entstehen lässt, ohne sich näher darüber zu erklären, sagt er, sie sei ein lebendiges Wesen, einfach, unkörperlich (jedoch nur im Gegensatz gegen die gröbere Materie, wie auch die Engel unkörperlich sind), von Natur leiblichen Augen unsichtbar, unsterblich, verständig und geistig, ohne Gestalt, mit einem organischen Leib, welchem sie Leben, Wachsthum, Empfindung, Zeugung mittheilt. Johannes von Damascus folgt hier dem Aristoteles, welcher die Seele als die ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ definirt. Die frühere, platonische, durch Apollinaris verdächtig gewordene Unterscheidung zwischen ψυχὴ und νοῦς scheint Johannes von Damascus dadurch ausschliessen zu wollen, dass er sagt, die Seele habe keinen von ihr verschiedenen νοῦς, sondern der νοῦς sei ihr reinster Theil, was das Auge im Leib, sei in der Seele der νοῦς. Die ψυχὴ soll also nicht mehr im weitern und engern Sinn genommen werden, sondern nur als das Ganze, das auch den νοῦς in sich begreift. In der Seele wird das λογικὸν und ἄλογον unterschieden und das ἄλογον in zwei Theile getheilt, von welchen der eine dem λόγος Gehör gibt und folgt, der andere nicht, im Allgemeinen aber ist der unvernünftige Theil der Seele der Sitz der Begierden und Leidenschaften (παθητικὸν καὶ ὀρεκτικόν). Der logische Theil besteht aus dem λόγος ἐνδιάθετος, dem Denkvermögen, und dem λόγος προφορικὸς, dem Sprachvermögen. In der Beschreibung der Vermögen und Zustände der Seele geht Johannes von Damascus so sehr in das Einzelne, dass man nicht auf dem Gebiet der Dogmatik, sondern dem der Psychologie zu sein glaubt. Er ist hierin schon der Vorgänger der Scholastiker, welche mit der religiösen Anthropologie nicht blos die Psychologie, sondern auch die Moral zu verbinden pflegten.

Hier ist nur noch die Lehre von der Freiheit des Willens hervorzuheben, auf welche Johannes von Damascus grosses Gewicht legt. Er bemerkt, wenn vom freien Willen die Rede sei, so frage sich zuerst, ob überhaupt etwas von uns abhänge, weil schon hierin viele widersprechen, sodann, was von uns abhänge, worin wir freie Macht und Wahl haben, und drittens sei noch die Ursache zu untersuchen, warum uns Gott frei geschaffen habe. Darauf gibt er im Wesentlichen die Antwort: von uns hänge ab, was wir thun können und nicht thun können, alles, was wir freiwillig thun, wobei Lob oder Tadel, Übertretung oder Gesetz ist, alles, worüber wir uns berathschlagen. Berathschlagung setze immer freie Wahl voraus, daher sei mit der Vernunft nothwendig auch der freie Wille da, denn entweder werde es nicht vernünftig sein, sich zu berathschlagen, oder wenn es vernünftig sei, müsse man auch Herr seiner Handlungen sein und freie Willkür haben. Übrigens sei wohl zu bedenken, dass zwar die Wahl dessen, was wir thun wollen, bei uns stehe, aber die Vollbringung, der Ausgang des Guten von der Mitwirkung Gottes komme, der nach seiner Vorsehung gerechter Weise denjenigen beistehe, die sich mit gutem Gewissen recht zu thun vornehmen, diejenigen bösen Seelen aber, die ihn verlassen haben, wiederum verlasse. Hierin liegt von selbst die Antwort auf die dritte Frage, dass nemlich der Mensch, wenn er nicht frei wäre, auch kein vernünftiges Wesen sein könnte.

Schon hieraus ist zu schliessen, dass Johannes von Damascus auch in der Lehre von dem Ursprung der Sünde und der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur dem Vorgang der griechischen Kirchenlehrer gefolgt sein werde. Nach den zwei Hauptstellen, die hier in Betracht kommen, 2, 30 und 4, 4, nahm Johannes von Damascus 1. einen physischen Zusammenhang zwischen der Sünde der ersten Menschen und dem Zustande seiner Nachkommen an. Denn der Tod ist eine

Folge der Sünde. Ohne Sünde wäre der Mensch unsterblich gewesen, jedoch nur so, dass er Unsterblichkeit als Lohn der Tugend erhalten hätte, denn es hätte sich nicht geziemt, den, der noch nicht versucht worden war und noch keine Probe bestanden hatte, sogleich der Unsterblichkeit theilhaftig zu machen. Eine leibliche Unsterblichkeit, sofern sie ursprünglich zur Natur des Menschen gehörte, nimmt demnach Johannes von Damascus nicht an, auch erklärt er sich nicht weiter darüber, auf welche Weise der Mensch auch dem Leibe nach unsterblich geworden wäre. Er sagt blos, er würde dem natürlichen Verhältniss zu den Dingen entrückt worden sein, mit Gott vereinigt und auf ewig an das Gute gefesselt. Einen Beweis von dem grossen Einfluss, welchen Johannes von Damascus der Sünde des ersten Menschen auf den Zustand seiner Nachkommen zuschrieb, gibt auch die eigene Vorstellung, dass die Fortpflanzung des Menschengeschlechts durch Zeugung und Geburt erst eine Folge des Sündenfalls sei, in dessen Voraussetzung Gott das Weib geschaffen habe. Die erste Bildung sei Entstehung, γένεσις, nicht Geburt, γέννησις, gewesen, welche erst auf die Verdammniss zum Tode erfolgte. Johannes von Damascus dachte sich also den Sündenfall überhaupt als den Fall des Menschen aus einem vollkommneren geistigern Zustand, in welchem er, wie er noch hinzusetzt, mit Engeln Umgang hatte und sich mit göttlichen Gedanken beschäftigte, in einen unvollkommneren und sinnlicheren. Unwillkürlich scheint sich Johannes von Damascus hier Ideen des Origenes genähert zu haben. 2. Wie sich Johannes von Damascus den Zustand des Menschen auch in moralischer Hinsicht so vollkommen dachte, als die menschliche Natur es zuliess, so nahm er auch eine moralische Verschlimmerung als Folge des Sündenfalls an. Der Mensch war ursprünglich ἐν ἀρεταῖς τέλειος, ὡς ἐφικτὸν ἀνθρώπου φύσει, diess war die ὁμοίωσις mit Gott, aber durch den Sündenfall haben

wir, wie Johannes von Damascus sagt, die Charaktere des göttlichen Bildes verdunkelt und verwischt. Johannes von Damascus scheint hier zwischen ὁμοίωσις und εἰκὼν (welches letztere er auf das νοερὸν und αὐτεξούσιον bezieht), nicht genau zu unterscheiden. Wir verloren den reinen unverdorbenen Charakter der Menschennatur. Durch die Sünde entstand, wie er 2, 30 sagt, in dem ersten Menschen eine Neigung zum Materiellen, die sich auf die Nachkommen fortpflanzte, und das Bewusstsein des Göttlichen verdunkelte, aber dieser sinnliche Hang wird blos insofern zur zurechnungsfähigen Sünde, sofern wir selbst sündigen. Desswegen hat nun auch jetzt noch der Mensch, worauf Johannes von Damascus besonders dringt, seine volle Willensfreiheit und Kraft zum Guten, und der Verlust des göttlichen Ebenbildes besteht daher in keiner Hinsicht in dem Mangel irgend eines wesentlichen Vorzugs der menschlichen Natur. Nur die ursprüngliche Güte, Weisheit und Gerechtigkeit, welche Johannes von Damascus selbst als die Merkmale und Charaktere des göttlichen Ebenbilds angibt, und sich vielleicht nur als die ursprüngliche Unschuld dachte, verlor der Mensch, nicht aber die Kraft und Fähigkeit, diese moralischen Eigenschaften sich anzueignen.

In der abendländischen Kirche herrschte im Allgemeinen weit mehr die semipelagianische als die augustinische Lehre, ungeachtet des über die erstere ergangenen kirchlichen Verdammungsurtheils. Was hieher gehört, kann erst im Zusammenhang mit der Lehre von der Prädestination seine Stelle finden. Dagegen greift hier wieder das System des Erigena auf eigene Weise ein [1]). Erigena stellt eine sehr hohe Idee von dem Menschen in seinem ursprünglichen Zustande auf. Wie der Vater, das Princip alles Seins, in seinem Wort, seinem eingebornen Sohn, die Principien aller Dinge, die er

1) Vgl. Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 295 ff.

schaffen wollte, präformirte, ehe sie sich zu Gattungen, Arten und Zahlen differenzirten, so ist der Mensch nach dem Bilde Gottes in solcher Würde geschaffen, dass alle sichtbaren und unsichtbaren Creaturen in ihm gefunden werden können, er vereinigt in sich die Extreme der ganzen Creatur, das Sinnliche und das Intelligible, ist die Mitte und Einheit aller Creatur. Die wahrste Definition des Menschen ist nach Erigena (De div. nat. 4, 7), dass er ist *notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta.* Der Mensch ist ein intellectueller Begriff, der im göttlichen Geist auf ewige Weise existirt, also ein göttlicher Begriff, und dieser ewige Begriff des Menschen im Geiste Gottes ist die Substanz des Menschen, nnd im Menschen selbst ist der Begriff der Dinge, deren er sich bewusst ist, der Inbegriff des Sinnlichen und Intelligibeln, die Substanz dieser Dinge selbst. Diese *notio in mente formantis et noscentis* ist die *humana mens* selbst, die Substanz des ganzen Menschen, denn diese ist nichts anderes als seine *notio in mente artificis, qui omnia, priusquam fierent, in se ipso cognovit.* Dieses Wissen ist die wahre und einzige Substanz dessen, was Gegenstand des Wissens ist, weil es in ihm auf ewige und unveränderliche Weise subsistirt. Vor dem Fall hatte der Mensch von Natur die vollkommenste Erkenntniss seiner selbst und des Schöpfers, soweit die Erkenntniss der Creatur sich selbst und ihre Ursache begreifen kann. Wie wäre denn sonst der Mensch die *imago, si in aliquo ab eo, cujus imago est, distaret?* Alles, was von Gott prädicirt wird, kann auch von seinem Bilde prädicirt werden, nur das Subject ist verschieden, und was Gott wesentlich zukommt, kommt dem Bilde nur durch Theilnahme zu. Keine sichtbare oder unsichtbare Creatur geht dem Menschen vor, seine Natur selbst aber geht an Erkenntniss und Würde allem vor, was mit ihr und in ihr und unter ihr geschaffen ist. *His vero, quibus condignitate naturae aequalis est, coelestibus videlicet*

essentiis concreata est, nam et ipsa coelestis essentiae et intellectualis est particeps. Hierin liegt, dass der Mensch an sich, als Geist, als die höchste intellectuelle Creatur, als der ideale Mensch auch der Sohn Gottes ist, die intellectuelle Natur, in welcher Gott als Geist existirt. Ausdrücklich sagt Erigena, dass zwischen Gott und dem Geist des Menschen, sofern ihn der Schöpfer nach seinem Bilde geschaffen hat, keine andere Natur dazwischensteht. Mit dieser hohen Würde des Menschen ist aber auch sein Fall verbunden. Hätte der Mensch nicht gesündigt, so wäre in ihm keine Geschiedenheit der Geschlechter, worin sich besonders die durch die Sünde entstandene Getrenntheit und Zerrissenheit der Natur offenbart, er wäre bloss Mensch, die Welt wäre in ihm nicht vom Paradiese getrennt, sondern die ganze irdische Natur wäre in ihm Paradies oder geistiges Leben, Himmel und Erde wären in ihm nicht getrennt, denn er wäre ganz himmlisch, und nichts Irdisches, nichts Schweres, nichts Körperliches würde in ihm erscheinen, er wäre wie die Engel, und würde sich zu der von seinem Schöpfer vorausbestimmten Zahl vervielfältigen, wie sich die Engel vervielfältigten. Die sinnliche Natur würde in ihm nicht im Widerstreit mit der geistigen sein, denn er wäre ganz Verstand, und würde seinem Schöpfer immer und unwandelbar anhängen, und sich auf keine Weise von den uranfänglichen Ursachen, in welchen er geschaffen worden ist, entfernen, die ganze in ihm geschaffene Creatur würde keine Theilung erlitten haben. Weil aber der erste Mensch in diesem seligen Zustand nicht blieb, sondern aus Stolz fiel, ist die Einheit der menschlichen Natur zerfallen und in unendliche Theile und Formen auseinandergegangen, 2, 9. Obgleich aber die Ursache des Falls von Erigena in den Hochmuth und die fleischliche Lust, oder im Allgemeinen in die unvollkommenen und unvernünftigen Bewegungen der Seele gesetzt wird, so ist doch der Fall nichts zeitliches, die

Sünde nichts erst in der Zeit entstandenes, sondern der Mensch ist von Anfang an Sünder, er war zeitlich nie im Paradies, also konnte er auch das Paradies nicht erst in einem bestimmten Zeitpunkt verlieren: wie der Teufel von Anfang an ein Mörder ist, so ist der Mensch schon von Anfang an von ihm ermordet worden, ehe er vom Teufel versucht worden ist, war er schon in sich zerfallen, in der Wandelbarkeit seines Willens. Der Genuss der verbotenen Frucht, sagt Erigena nach Augustin, setze schon eine gewisse Hinneigung des Willens zum Bösen voraus, die Sünde sei also schon vor dem Fall gewesen, nur noch nicht in die Erscheinung getreten. Hieraus folge, dass der Mensch nie von Sünde frei gewesen, wie diess auch schon in der Wandelbarkeit seines Willens liege; als die Ursache des Bösen muss die Wandelbarkeit des freien Willens selbst auch böse sein, da sich nicht behaupten lässt, dass die Ursache des Bösen nicht selbst auch böse sei. Hätte der Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit auch nur kurze Zeit gedauert, so hätte sich eine solche Übung und Fertigkeit im Guten entwickeln müssen, bei welcher der Fall unerklärlich wäre. Die Annahme einer ursprünglichen Vollkommenheit stehe im Widerspruch mit der Möglichkeit der Verführung, da nicht glaublich sei, *eundem hominem et in contemplatione aeternae pacis stetisse, et suadente femina serpentis veneno corrupta corruisse;* auch weise die Schrift nirgends auf einen bestimmten Zeitabschnitt hin, der vor der Sünde verflossen sei, vielmehr auf das Gegentheil. 4, 14. 15. Da nun aber gleichwohl der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, und in dieser Würde die Einheit und der Mittelpunkt aller Creaturen ist, so folgt hieraus, dass er es entweder niemals hatte, oder wenn er es hatte, es auch im Zustande der Sünde noch haben muss. Beides lässt sich daher nur so zusammendenken, dass er eine doppelte Natur in sich vereinigt, eine geistige und sinnliche; in Ansehung jener hat

er das Bild Gottes, in Ansehung dieser ist er im Zustande der Sünde. Er ist also zwar durch die Sünde in den Unterschied und Gegensatz einer doppelten Natur herausgetreten, aber dieser Unterschied ist, da der Mensch in den uranfänglichen Ursachen, die die Principien seines Ursprungs sind, auch jetzt noch steht, ein von Anfang an, wenn auch nicht in der Wirklichkeit, doch an sich aufgehobener. Ist der Mensch die Einheit aller Creaturen, so kann er nicht blos die an sich Eine und ewige, sondern er muss auch die getheilte, endliche, in den Unterschied herausgetretene Natur in sich darstellen. Die Sünde ist daher hier nur metaphysisch als das Princip der Endlichkeit, des Unterschieds, der Differenzirung der Natur aufgefasst.

Lehre von der Erlösung.

Der Hauptzweck der Erlösung wird in die Aufhebung des Todes als der Folge der Sünde gesetzt, und daher auch sogleich mit dem Tode Jesu in die engste Verbindung gebracht. Johannes von Damascus beschreibt die Erlösung durch Christus, die er auch mit den früheren Veranstaltungen Gottes zur Herstellung des Menschen zusammenstellt (de fid. orth. 3, 1) so (4, 12): Das grösste aller Wunder ist das Kreuz. Denn durch nichts anderes ist der Tod vernichtet, die Sünde unseres Urvaters aufgehoben, die Hölle beraubt, die Auferstehung wieder geschenkt, die Kraft, das Gegenwärtige und selbst den Tod zu verachten, uns erworben, der Zugang zu der alten Seligkeit uns wieder eröffnet, die Pforte des Paradieses aufgethan, unsere Natur zur Rechten Gottes gesetzt, und sind wir Kinder und Erben Gottes geworden, als durch das Kreuz unseres Herrn Jesu Christi. Was nun die Vermittlung aller dieser Wirkungen der Erlösung durch den Tod Jesu betrifft, so wird der Faden der Erlösungstheorie, die wir schon aus der Geschichte der ersten und zweiten Periode kennen,

auch jetzt noch weiter fortgesponnen. Wir können daher auch hier dieselben Momente, wie früher, unterscheiden: den Begriff der Gerechtigkeit, den dem Teufel gespielten Betrug und die Nothwendigkeit der Erlösung.

Das Recht des Teufels auf den Menschen wollte zwar Gregor der Grosse nicht läugnen, er erklärte es aber auch wieder für ein blosses Scheinrecht, nur *quasi juste* habe der Teufel den Menschen in seiner Gewalt gehabt, sagt er Mor. 17, 18. Demungeachtet hielt er den Begriff des Rechts darin fest, dass auch er annahm, die Menschen haben dem Teufel nicht durch einen blossen Act der göttlichen Allmacht entrissen werden können (*non virtute sed ratione superavit Dominus diabolum.* Mor. 17, 28), und Christus habe den Teufel auf dieselbe Weise besiegen müssen, wie er selbst den Menschen besiegt hatte. *Iisdem modis a secundo homine vincitur, quibus primum hominem se vicisse gloriabatur, ut a nostris cordibus ipso aditu captus exeat, quo nos aditu intromissus tenebat.* Gregor bezieht darauf die Versuchung Christi durch den Teufel, bei welcher der Teufel Christus ebenso *gula, vanâ gloria et avaritia* versuchte, wie er auf diese Weise den ersten Menschen überwunden hatte.

Dem Moment der Täuschung gab Gregor eine neue Bedeutung dadurch, dass er den Teufel mit dem Leviathan im Buche Hiob verglich, und ihn gleich einem Fisch von dem Erlöser mit dem Hamen gefangen werden liess. Die Menschheit war die verführerische Lockspeise, in welche der Verführer des Menschengeschlechts hineinbiss, die mit der Menschheit verbundene Gottheit aber der verborgene Stachel, welcher ihn durchbohrte. Indem er nach dem Unsterblichen griff, um ihn zu tödten, verlor er die Sterblichen, die er in seiner Gewalt hatte. Fragt man, wie denn der Teufel dazu kam, sich auf solche Weise überlisten zu lassen, so antwortet Gregor (Mor. 33, 7): *Et quidem Behemoth iste* (der Teufel) *filium Dei*

incarnatum noverat, sed redemtionis nostrae ordinem nesciebat. Sciebat enim, quod redemtione nostra incarnatus Dei filius fuerat, sed omnino, quod idem redemtor noster illum moriendo transfigeret, nesciebat. Diess wäre die Vorstellung des Origenes und Augustin. Der Teufel kannte zwar Jesum als Sohn Gottes, täuschte sich aber in der Voraussetzung, dass er ihn in seine Gewalt bringen könne, weil er in ihm zugleich einen Menschen sah, worin jedoch an sich noch nicht liegt, dass der Erlöser nur für den Zweck der Täuschung Mensch wurde. Allein Gregor sagt doch zugleich: *Quis nesciat, quod in hamo esca ostenditur, aculeus occultatur? Esca enim provocat, ut aculeus pungat. Dominus itaque noster, ad humani generis redemtionem veniens, velut quendam de se in necem diaboli hamum fecit. Assumsit enim corpus, ut in eo Behemoth iste quasi escam suam mortem carnis appeteret.* Der Leib ist demnach doch nur dazu angenommen, um den Teufel zu täuschen, die Menschwerdung wäre also nicht erfolgt, wenn sie nicht das Mittel der Täuschung gewesen wäre. Johannes von Damascus lässt sogar den Teufel, gleich dem alten heidnischen Saturn, alles was er verschlungen hatte, wieder von sich geben, als er verschlingend die Lockspeise des Leibes von dem Hamen der Gottheit ergriffen, und den unsündlichen und lebendig machenden Leib schmeckend selbst zu Grunde gerichtet wurde (3, 1. 27). So kehrt dasselbe Bild immer wieder, nur mit dem Unterschied, dass für den stolzen Leviathan Gregors auch blos ein in der Schlinge gefangener Vogel gesetzt wird, wie von Isidor von Sevilla (Sent. 1, 14).

Was den dritten Punkt, die Nothwendigkeit der Erlösung betrifft, so verwirft Johannes von Damascus mit demselben Abscheu, wie Gregor von Nazianz, die Vorstellung, dass dem Tyrannen das Blut des Herrn habe dargebracht werden sollen, und begründet die ihr gegenübergestellte Behauptung, dass der Erlöser vielmehr sich selbst dem Vater zum Lösegeld für

uns dargebracht habe, durch den Satz: da wir ihm gesündigt haben, so habe er auch für uns das Lösegeld empfangen müssen, damit wir von der Verdammniss befreit würden (3, 27). Das Lösegeld sollte also nicht dem Teufel, sondern Gott, dem Vater, gegeben sein; es fragte sich nur, wie diess geschehen konnte? Es konnte diess nur durch die Opfer-Idee vermittelt werden, welche, wenn auch noch unbestimmt mit der Idee eines Lösegelds verbunden, doch mehr und mehr das Übergewicht gewinnen musste. In dieser Hinsicht ist besonders bemerkenswerth, welches grosse Gewicht schon Gregor der Grosse auf die Idee eines im Tode Jesu dargebrachten Opfers legt, und wie er aus dem Begriffe der Schuld unmittelbar die Nothwendigkeit eines gottmenschlichen Opfers ableitet (Mor. 17, 46). Die Schuld kann nur durch ein Opfer getilgt werden. Es würde aber dem Begriff der Gerechtigkeit widerstreiten, wenn für den Menschen, als ein vernünftiges Wesen, unvernünftige Thiere als Opfer dargebracht würden. Das Opfer für die Menschen kann daher nur ein Mensch sein, als vernünftiges Opfer für die vernünftige Creatur. Wie hätte aber ein selbst mit der Sünde befleckter Mensch ein Opfer für die Sünde sein können? Wie demnach nur ein Mensch ein vernünftiges Opfer sein kann, so kann nur ein unsündlicher Mensch ein Sühnopfer für die Menschen sein. Ein unsündlicher Mensch ist aber nur der um unserer willen im Leibe der Jungfrau menschgewordene Sohn Gottes, der mit uns zwar die Natur, nicht aber die Schuld theilte. Gregor sagt zwar nicht ausdrücklich, dass das Opfer Gott dargebracht worden sei, es liegt aber diess an sich schon im Begriffe eines Opfers. Nicht im Teufel also (obgleich auch Gregor der Vorstellung des Teufels sich noch keineswegs entschlagen kann), sondern nur in Gott liegt die Ursache, warum Jesus für die Sünde der Menschen sterben musste. Sein Tod sollte ein Gott dargebrachtes Opfer sein, um in Beziehung auf Gott die

auf den Menschen lastende Schuld der Sünde aufzuheben und sie mit Gott zu versöhnen. Der die Versöhnung des Menschen mit Gott vermittelnde Begriff ist demnach zwar der Begriff des Opfers, die Art und Weise der Vermittlung aber ist noch ganz unbestimmt, und obgleich aus dem Begriffe des Opfers sogleich auch die Nothwendigkeit der gottmenschlichen Natur des Erlösers abgeleitet wird, so ist doch auch sie noch in keine nähere Beziehung zu der Idee der göttlichen Gerechtigkeit gesetzt.

Bei Scotus Erigena hängt der Begriff der Erlösung und Versöhnung, wie sich erwarten lässt, sehr eng mit seinem Begriff der Sünde zusammen. Wie die Sünde nichts in der Zeit entstandenes ist, sondern der ewige Act, durch welchen der Mensch vermöge des Begriffs seines Wesens sich in die Zweiheit der Naturen, die sein Wesen ausmacht, dirimirt, so ist auch die Erlösung kein zeitlicher, in einem bestimmten Moment in die Geschichte der Menschheit eingreifender Act, sondern sie ist so ewig als die Menschwerdung; von der Menschwerdung aber behauptet Erigena, der Sohn Gottes sei desswegen Mensch geworden, oder in die Wirkungen der Ursachen herabgestiegen, um die Wirkungen der Ursachen, die er seiner Gottheit nach ewig und unveränderlich in sich hat, seiner Menschheit nach zu retten und zu ihren Ursachen zurückzuführen. Würde die göttliche Weisheit nicht in die Wirkungen der ewig in ihr lebenden Ursachen herabsteigen, so würden die Ursachen aufhören, Ursachen zu sein, da es, wenn die Wirkungen der Ursachen zu Grunde gehen, auch keine Ursachen mehr gibt, ebenso wie es, wenn es keine Ursachen gibt, auch keine Wirkungen geben kann. Es kann daher auch keinen Moment geben, in welchem der Sohn Gottes noch nicht Mensch geworden war, um die Wirkungen der Ursachen, d. h. die durch die Sünde des Menschen getheilte und in sich zerfallene Natur in ihrer Einheit mit den im Sohne Gottes be-

stehenden uranfänglichen Ursachen zu erhalten. Christus ist demnach als Erlöser nichts anderes als der nach dem Bilde Gottes geschaffene ebenbildliche Mensch selbst, die Einheit aller sichtbaren und unsichtbaren Creaturen, die Einheit der Natur, ehe sie sich differenzirte und von ihren ursprünglichen Ursachen entfernte, der ohne irgend eine Zwischennatur mit Gott verbundene Geist, nur mit dem Unterschied, dass diese Einheit nicht wie sie an sich ist, sondern als die durch Aufhebung der Sünde wiederhergestellte aufgefasst wird. Wie daher mit dem Fall des Menschen die ganze Natur zerfiel, so musste auch Christus, um Erlöser zu sein, nicht blos die menschliche Natur, sondern die ganze geschaffene Natur annehmen. 5, 25. Da aber die Erlösung so wenig als die Sünde zeitlich gedacht werden kann, so beruht der Unterschied zwischen Christus und dem urbildlichen Menschen nur auf einer Verschiedenheit der Betrachtungsweise: beide an sich eins sind nur so verschieden, wie die Einheit an sich verschieden ist von der aus dem Unterschied in sich zurückgegangenen oder durch das Bewusstsein des Unterschieds vermittelten Einheit. Insofern kann man, da das Bewusstsein der Einheit nur durch das Bewusstsein des Unterschieds vermittelt sein kann, auch sagen, der ideale Mensch sei die an sich seiende Einheit der sichtbaren und unsichtbaren Creaturen, Christus als Erlöser aber das Bewusstsein dieser Einheit. In diesem Sinne sagt Erigena das vor der Menschwerdung den Engeln und Menschen an sich unbegreifliche Wort Gottes sei erst durch die Menschwerdung in das Bewusstsein der Engel und Menschen eingetreten. Eine eigentliche Erlösung und Versöhnung gibt es demnach in diesem System nicht, da nach Scotus Erigena überhaupt die Differenz nur in die Sphäre der Theorie oder der subjectiven Betrachtung fällt, und der absoluten Einheit Gottes gegenüber nichts wahrhaft objective Realität haben kann. Es kommt nur subjectiv zum Bewusstsein, was objectiv

schon von Anfang an ist. Und das, was schon von Anfang an ist, ist das immanente Verhältniss Gottes und der Welt, Gott und Welt oder das Unendliche und Endliche in seinem Unterschied und seiner Einheit. Die sittlich-religiöse Idee der Erlösung wird zu einer rein speculativen, naturphilosophischen Frage.

Lehre von der Person Christi.

Die beiden Streitigkeiten, die in unserer Periode hierüber stattfanden, sind nur als eine Fortsetzung und Ergänzung der früheren Streitigkeiten über diese Lehre anzusehen. Nicht nur stellte sich immer wieder ein neuer Punkt heraus, welcher consequenter Weise ebenso gut zum Gegenstand des Streits gemacht werden konnte, wie die Punkte, über welche man bisher gestritten hatte, sondern das Resultat, zu welchem der Streit führte, war auch gewöhnlich nicht geeignet, das speculative Interesse, das solche Probleme hervorgerufen hatte, auch nur auf kurze Zeit zu befriedigen: man wurde unwillkürlich immer wieder auf denselben Punkt zurückgetrieben.

Bei dem monotheletischen Sreit [1]) kam noch die äussere Veranlassung hinzu, dass das politische Interesse die Wiedervereinigung der monophysitischen Partei mit der katholischen Kirche sehr wünschen liess, indem die Monophysiten gerade in denjenigen Provinzen des Reichs, welche den Angriffen der Perser und Araber am meisten ausgesetzt waren, das Übergewicht hatten. Und da man diesen Zweck auf dem einfachen Wege der vom Kaiser befohlenen Annahme einer die dogmatischen Gegensätze so viel möglich ausgleichenden Glaubensformel erreichen zu können hoffte, so trug man um so weniger Bedenken, ihn einzuschlagen, machte aber auf demselben bald genug die Erfahrung, dass man die bisherigen

1) Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 96 ff.

Streitigkeiten, statt sie beizulegen, mit einer neuen vermehrte. Diesen Gang nahm der monotheletische Streit, welcher damit begann, dass der Kaiser Heraklius auf seinen Feldzügen gegen die Perser im Jahr 622 und den folgenden in Unterredungen mit den monophysitischen Bischöfen jener Gegenden auf den Gedanken kam, die aus den Schriften des Areopagiten Dionysius (Epist. IV. ad Cajum) genommene Formel, Christus habe eine ἐνέργεια θεανδρική, eine gottmenschliche Willens- und Wirkungsweise, werde geeignet sein, die Monophysiten mit den Beschlüssen der Synode von Chalcedon mehr auszusöhnen und mit der herrschenden Kirche wenigstens äusserlich zu vereinigen. Der Patriarch Sergius von Constantinopel, welchen der Kaiser über die Zulässigkeit der Formel befragte, fand nicht nur nichts anstössiges an ihr, sondern beruhigte auch den Bischof Cyrus von Phasis im Lande der Lazier wegen der Bedenken, welche dieser gegen ihn geäussert hatte. Als Cyrus bald darauf, ohne Zweifel in Folge seiner Billigung dieser Formel, Patriarch von Alexandrien geworden war (im Jahr 630), brachte er mit den dortigen Monophysiten, den Severianern, einen Vergleich zu Stande, welcher in neun Artikeln die monophysitische Lehre mit den Bestimmungen der Synode von Chalcedon vereinigte, und im neunten Artikel namentlich erklärte, dass derselbe Eine Christus und Sohn das Gottes-Würdige und Menschliche μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον wirke [1]).

Gegen diesen Punkt insbesondere erhob nun sogleich der gerade damals in Alexandrien anwesende Mönch Sophronius aus Palästina lebhaften Widerspruch. Er sah in ihm die offenbare Ketzerei des gottlosen Apollinaris, und behauptete, wenn man nicht die Wahrheit einer unerlaubten οἰκονομία auf-

1) In den Acten der sechsten ökumenischen Synode. Actio XII. Mansi XI. S. 561 f.

opfern wolle, müssen nothwendig zwei Wirkungen Christi gelehrt werden. Man beschloss, sich an den Patriarchen Sergius zu wenden, und Sophronius reiste selbst mit einem Schreiben des Patriarchen Cyrus nach Constantinopel. Sergius gab, wie er selbst erzählt, in einem unter den Acten der sechsten ökumenischen Synode erhaltenen Schreiben an den römischen Bischof Honorius, dem Patriarchen Cyrus den Rath, künftig niemand zu erlauben, weder von Einer noch von zwei Wirkungen Christi zu reden, sondern nur nach der Lehre der ökumenischen Synoden zu bekennen, dass derselbe eingeborne Sohn und Herr Jesus Christus, der wahre Gott, das Göttliche und Menschliche wirke, und jede göttliche und menschliche Wirkung von einem und demselben fleischgewordenen Logos ungetrennt ausgehe und zu einem und demselben zurückgehe; den Ausdruck μία ἐνέργεια können viele nicht hören, weil sie meinen, es werden dadurch die vereinigten zwei Naturen aufgehoben, ebenso nehmen viele an zwei ἐνέργειαι Anstoss, indem ihnen daraus zu folgen scheine, dass zwei Willen auch in Widerspruch mit einander kommen müssen, und zwei verschiedene Subjecte voraussetzen. Der Ausdruck „Eine Wirkung“ sei, obgleich von einigen Kirchenlehrern gebraucht, doch ungewöhnlich, und der Ausdruck „zwei Wirkungen“ finde sich bei keinem bedeutenden Kirchenlehrer [1]). Dieser Ansicht soll, wie wenigstens Sergius in demselben Schreiben behauptet, damals auch Sophronius beigestimmt und zugleich versprochen haben, die Sache auf sich beruhen zu lassen. Durch dieses Versprechen glaubte er sich jedoch in jedem Fall nur solange gebunden, bis er im Jahr 634 Patriarch von Jerusalem wurde, und Sergius selbst scheint nichts anderes erwartet zu haben, da er sich um dieselbe Zeit in dem schon erwähnten Schreiben an den römischen Bischof Honorius wandte, um ihn

1) Mansi a. a. O. S. 529 f.

für seine Ansicht zu gewinnen. Honorius erklärte sich mit Sergius darin ganz einverstanden, dass auch er für das Beste hielt, Ausdrücke zu meiden, von welchen der eine leicht zum Nestorianismus, der andere ebenso leicht zum Eutychianismus führe; die ganze Frage, über welche die Kirche nichts entschieden habe, sei eine unnütze Spitzfindigkeit, die man den Grammatikern in den Schulen überlassen sollte [1]). Dabei schien es ihm aber doch durchaus nothwendig, nur Einen Willen in Christus anzunehmen, da sich in Christus kein Widerstreit des menschlichen und göttlichen Willens denken lasse. So stimmten also die drei Patriarchen von Constantinopel, Alexandrien und Rom hierin ganz überein; Sophronius aber, der vierte, konnte in dem Amtsantrittsschreiben, das er als neuer Patriarch von Jerusalem der Sitte gemäss an die übrigen Patriarchen erliess und in dem damit verbundenen Glaubensbekenntniss hierüber nicht länger schweigen [2]). Er setzte die Lehre von zwei Willen und Wirkungen ausführlich auseinander und stellte sie als eine nothwendige Folgerung aus der Lehre von zwei Naturen dar. Es bleibt Ein Christus ungetheilt in beiden Naturen sichtbar, der natürlich wirkt, was jeder Natur wesentlich ist, nach einer wesentlichen Beschaffenheit oder natürlichen Eigenschaft von beiden. Denn wann hat die Gottheit ohne Mitwirkung des Leibs natürlich gewirkt, oder wann hat der Leib von der Gottheit getrennt, Werke gewirkt, welche wesentlich der Gottheit angehören? Wie in Christus jede Natur ihr Eigenes unvermindert beibehält, so wirkt auch jede Gestalt ihr Eigenes, in Gemeinschaft mit der andern. Selbst der Unterschied der Naturen wird, wie Sophronius meint, aus der Verschiedenheit der Wirkungen erkannt.

---

1) Mansi S. 537 f.
2) Mansi S. 461 f.

Obgleich der Widerspruch des Sophronius bei der bald darauf erfolgten Eroberung Palästinas durch die Sarazenen wenig mehr zu bedeuten hatte, so erliess doch der Kaiser Heraklius im Jahr 638 das unter dem Namen Ἔκθεσις τῆς πίστεως bekannte, von Sergius verfasste Glaubens-Edikt, in welchem zwar die Zweiheit der Naturen vorangestellt, im Übrigen aber ganz dasselbe gelehrt ist, was Sergius zuvor schon als seine Meinung hierüber ausgesprochen hatte. Man solle weder von Einer noch von zwei Wirkungen reden, sondern sich nur an die Lehre der ökumenischen Synoden halten. Wenn der gottlose Nestorius, ungeachtet er die göttliche Menschwerdung des Herrn trennte und zwei Söhne einführte, doch zwei Willen zu behaupten nicht gewagt, und im Gegentheil die Einheit des Willens der von ihm angenommenen Personen gerühmt habe, wie sollen denn die Rechtglaubigen zwei noch dazu einander widerstreitende Willen Christi annehmen können? Desswegen müsse man, wie in allem, so auch hierin, den heiligen Vätern folgend, Einen Willen des Herrn bekennen, so dass niemals sein vergeistigtes, vernünftig beseeltes Fleisch für sich und aus eigenem Antrieb im Widerspruch mit der Willensrichtung des mit ihm persönlich vereinigten Logos seiner eigenen natürlichen Bewegung folgte, sondern wann, wie und soweit der Logos wollte [1]). Der Widerspruch, der in dieser Formel liegt, fällt von selbst in die Augen. Während sie von Einem Willen, oder, was eigentlich dasselbe ist, Einer Wirkung, wie von zwei, zu reden verbot, sprach sie sich selbst entschieden für die Lehre von Einem Willen aus. Sie wollte daher mit dem Stillschweigen, das sie gebot, offenbar nur den Monotheletismus begünstigen.

Um so weniger kann man sich wundern, dass durch sie der Streit erst recht in Bewegung kam. Noch in demselben

1) Mansi X. S. 991 f.

Jahr, in welchem die Ἔκθεσις erschien, im Jahr 638, starben Sergius und Honorius. Pyrrhus, der Nachfolger des Sergius, war für die Ἔκθεσις, und dem Nachfolger des Honorius, dem Bischof Severinus, wurde die Annahme der Ἔκθεσις zur Bedingung der kaiserlichen Bestätigung gemacht; er erklärte sich aber, nachdem er im Jahr 640 von seinem Bischofsstuhl Besitz genommen hatte, gegen sie. Zwar starb er noch in demselben Jahr, allein Johannes IV., der ihm folgte, sprach auf einer römischen Synode im Jahr 641 sogar das Anathema über die Lehre von Einem Willen aus und verlangte in einem ausführlichen Schreiben an den neuen Kaiser Constantin, den Sohn des im Jahr 641 gestorbenen Heraklius, die Zurücknahme einer Verordnung, deren neue Bestimmungen mit der Lehre des römischen Bischofs Leo und den Beschlüssen der Synode von Chalcedon in so offenbarem Widerspruch stehen. Da Constantin noch in demselben Jahre starb, so hatte das Schreiben keine Folge. Wie in Rom, so wagte man auch in dem nördlichen Afrika sich offen für die Lehre von zwei Willen und Wirkungsarten zu erklären. Als Hauptgegner des Monotheletismus trat nun daselbst der Mönch Maximus auf, welcher, wie er auch schon von Rom aus für diesen Zweck thätig war, in derselben Absicht, um für diese Sache freier wirken zu können, sich gerade nach Afrika begeben hatte. Er traf daselbst mit Pyrrhus, dem Nachfolger des Sergius, zusammen, welchen der Hass des Volkes in Constantinopel gegen ihn genöthigt hatte, seine Patriarchenstelle niederzulegen im Jahr 642. In Gegenwart des kaiserlichen Statthalters Gregorius und einer zahlreichen Versammlung kam es hier im Jahr 645 zu einer öffentlichen Verhandlung, bei welcher Maximus und Pyrrhus über die Lehre von Einem und zwei Willen Christi lebhaft mit einander disputirten [1]). Maximus

1) Mansi X. S. 710—760.

erklärte es für durchaus nothwendig, dass Christus nach seinen zwei Naturen auch ebenso viele Willen und Wirkungsweisen habe, womit keine Trennung, sondern nur das Vorhandensein beider Naturen auch nach der Vereinigung behauptet werde. Der Einwendung des Pyrrhus, dass zwei Willen auch zwei Wollende voraussetzen, hielt Maximus entgegen, dass man dann auch mit Sabellius nur Eine Person in Gott annehmen müsse, weil Gott nur Einen Willen habe, oder mit Arius in drei Personen und drei Naturen auch drei Willen. Aus der weitern Behauptung des Pyrrhus, dass in Einer Person unmöglich zwei Willen ohne Widerspruch mit und neben einander bestehen können, zog Maximus sogleich die Folgerung, also können doch zwei Willen neben einander bestehen, nur komme es darauf an, ob sie gerade im Widerspruch mit einander sein müssen, oder nicht? Da nun Christus ohne Sünde sei, so könne auch zwischen seinen natürlichen Willen kein Streit sein. Pyrrhus gab endlich zu, dass in Christus zwei natürliche Willen seien, nur meinte er, wie man ein aus zwei Naturen Zusammengesetztes annehme, könne man auch ein aus zwei natürlichen Willen Zusammengesetztes lehren. Allein auch diess verwarf Maximus, weil man das aus Willen Zusammengesetzte ebensowenig Willen nennen könne, als das aus Naturen Zusammengesetzte Natur. Nachdem Maximus auch dem Vorschlag des Pyrrhus, weder Einen noch zwei Willen zu lehren, kein Gehör gegeben, sondern die Lehre von Einem Willen für die Ketzerei des Apollinaris und Arius erklärt hatte, erkannte Pyrrhus dem Maximus den Sieg zu, und bedauerte, bisher die ungereimte Lehre von Einem Willen vorgetragen zu haben.

Da die Ἔκθεσις bisher nur Streit erweckt hatte, so nahm sie der Kaiser Constans im Jahr 648 zurück, und setzte an ihre Stelle ein neues Glaubens-Edict unter dem Namen Τύπος τῆς

πίστεως [1]), welcher unparteiischer als die Ἔκθεσις allen rechtglaubigen Unterthanen über die eine Vorstellung wie über die andere zu schweigen gebot. Ohne sich auf eine theologische Bestimmung einzulassen wollte er nur die Ruhe in dem bedrohten Reiche wiederherstellen. Alle, welche dagegen handeln, wurden mit den schärfsten Strafen bedroht. Auch diessmal wurde der beabsichtigten Wirkung hauptsächlich von Rom aus der grösste Widerstand entgegengesetzt. Martinus I., welcher schon als Apokrisiarius der römischen Kirche in Constantinopel sich als einen heftigen Gegner des Monotheletismus gezeigt hatte, und nun bei der allgemeinen Unzufriedenheit über die kaiserlichen Glaubens-Edicte einen Schritt thun zu müssen glaubte, hielt im Jahr 649 in der Constantinschen Kirche in der Nähe des ehmaligen lateranensischen Palastes, von welchem die Kirche die lateranensische heisst, eine allgemeine Synode, die erste lateranensische, auf welcher die Lehre von zwei Willen festgestellt und über die entgegengesetzte und die Vertheidiger derselben, die Patriarchen zu Constantinopel seit Sergius und die kaiserlichen Glaubens-Edicte, die Ekthesis und den Typus, das Verdammungsurtheil ausgesprochen wurde [2]). Die Beschlüsse dieser Synode machte Martinus nicht nur überall in der abendländischen Kirche bekannt, sondern schickte sie auch dem Kaiser Constans selbst zu. Dafür musste Martinus schwer büssen. Der Exarch Kalliopas, welcher im Jahr 653 in Rom erschien, kündigte ihm an, dass er abgesetzt sei, und liess ihn aus der lateranensischen Kirche, in welcher er auf seinem Bette am Altar krank lag, auf ein Schiff bringen und nach Constantinopel führen, wo er nach einer langen beschwerlichen Reise, auf welcher er sehr hart behandelt wurde, im Jahr 654 ankam, um nach

1) Mansi X. S. 1029 f.
2) Mansi X. S. 863 f.

langem Gefängniss als Hochverräther zum Tode verurtheilt zu werden. Auf die Fürbitte des sterbenden Patriarchen Paulus von Constantinopel erliess ihm der Kaiser die Todesstrafe und verbannte ihn in die Stadt Cherson auf der Halbinsel Krim im Jahr 655, wo er nach vielen Misshandlungen, die er sehr würdig ertrug, noch in demselben Jahre starb. Auch der Mönch Maximus, welcher in hohem Alter in dieser Sache noch immer sehr thätig war, und sich den kaiserlichen Verordnungen nachdrücklich entgegensetzte, hatte ein gleiches Schicksal. Er wurde mit seinem Schüler Anastasius nach Constantinopel gebracht und daselbst in's Gefängniss geworfen. Da er eine Vereinigungsformel, in welcher er in Beziehung auf die Verschiedenheit der beiden Naturen zwei ἐνεργείας und θελήσεις, in Beziehung auf die Vereinigung derselben Eine annehmen sollte, beharrlich zurückwies und sich zu keiner Milderung der dogmatischen Differenz verstehen wollte, so wurde er auf ein Schloss in Thracien gefangen abgeführt, hierauf im Jahr 662 wieder nach Constantinopel zurückgebracht, und nachdem er hier öffentlich gegeisselt, ihm die Zunge ausgeschnitten und die rechte Hand abgehauen war, in das Land der Lazier verbannt, wo er bald darauf starb.

Durch diese strengen Maassregeln wurde zwar der Widerstand gegen den kaiserlichen Typus beseitigt, da man aber im Orient die Lehre von Einem Willen, in der römischen Kirche die von zwei Willen vertheidigte, so entstand hieraus eine Trennung beider Kirchen, besonders seit dem Jahr 677. In Constantinopel wurden die Namen der römischen Bischöfe nicht mehr in die Kirchenbücher, die Diptycha, eingetragen, und in Rom die monotheletisch gesinnten Patriarchen von Constantinopel nicht als rechtglaubig anerkannt. Der Kaiser Constantinus Pogonatus wünschte die Herstellung der Kirchengemeinschaft, und forderte daher im Jahr 678 den Bischof Domnus von Rom auf, zur Untersuchung dieser Sache Abge-

ordnete nach Constantinopel zu schicken. Da der Nachfolger des indess gestorbenen Domnus, der Bischof Agatho, hiezu bereit war, so berief der Kaiser im Jahr 680 zur Untersuchung und Beilegung dieser Sache das sechste ökumenische Concil nach Constantinopel, das Trullanische, wie es von dem gewölbten Zimmer (τροῦλλος) des kaiserlichen Palastes, in welchem man sich versammelte, genannt wird. Die Abgeordneten Agatho's hatten zwei Schreiben mitgebracht. Das eine war von Agatho an den Kaiser gerichtet, das andere von ihm im Namen einer römischen Synode erlassen. Diese beiden Schreiben, in deren ersterem besonders die Lehre von zwei Willen Christi sehr ausführlich entwickelt war, wurden auf der Synode öffentlich vorgelesen, auch legten die römischen Abgeordneten noch eine Sammlung von Aussprüchen älterer Kirchenlehrer zur Bestätigung jener Lehre vor, die sie gleichfalls mitgebracht hatten. Das Schreiben Agatho's wurde auf dieser Synode ebenso entscheidend als einst das Schreiben Leo's auf der Synode von Chalcedon. Georgius, der Patriarch von Constantinopel, bekannte nun die in Agatho's Schreiben vorgetragene Lehre als seine eigene Überzeugung. Seinem Vorgange folgten die übrigen Bischöfe, nur der Patriarch Makerius von Antiochien wollte sich lieber in Stücke zerhauen lassen, als zwei Willen bekennen. Er wurde abgesetzt, und über ihn, wie über die übrigen Monotheleten, welchen Ketzernamen jedoch erst Johannes von Damascus gebraucht, das Anathema ausgesprochen, über Sergius, Cyrus, Pyrrhus u. a. Auch mit dem römischen Bischof Honorius machte man keine Ausnahme, und römische Bischöfe der zunächst folgenden Zeit selbst trugen kein Bedenken, dieses Anathema über ihren Vorgänger zu wiederholen, als einen solchen, *qui hanc apostolicam ecclesiam non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam subvertere conatus est*, wie Leo II. in einem Schreiben an den Kaiser Constantin sich aus-

drückt. Schon Johannes IV. hätte dagegen den Honorius so zu entschuldigen gesucht, wie wenn er blos behauptet hätte, dass in Christus nicht zwei einander widerstreitende Willen seien. Das Symbol der Synode selbst war ganz dem Schreiben Agatho's gemäss abgefasst, das man mit den Beschlüssen der Synode von Chalcedon, dem Briefe Leo's und den Schriften Cyrill's gegen Nestorius vollkommen übereinstimmend fand. Wie Agatho in seiner *Epist. ad Imperatores* lehrte: ***Cum duas naturas, duasque naturales voluntates, et duas naturales operationes confitemur in uno Domino nostro J. C., non contrarias eas, nec adversas eas ad alterutrum dicimus, nec tanquam separatas in duabus personis, sed duas sicut naturas,*** so bekannte auch die Synode in Christus zwei natürliche Willen und zwei natürliche Wirkungsweisen, die mit einander verbunden seien ohne Spaltung und ohne Vermischung, wie ohne Verwandlung, so dass kein Widerstreit zwischen denselben stattfinde, sondern der menschliche Wille dem göttlichen und allmächtigen immer unterworfen sei [1]).

Hiedurch hatte der Monotheleten-Streit sein Ende erreicht, die Partei selbst aber war nicht so unterdrückt, dass sie bei Gelegenheit nicht wieder hätte hervortreten können. Eine solche Reaction erfolgte im Jahr 711, als Bardanes, ein eifriger Anhänger des Monotheletismus, unter dem Namen Philippicus sich des Throns bemächtigte. Sogleich wurde das Bild der sechsten ökumenischen Synode, das unter den Bildern der übrigen ökumenischen Synoden im kaiserlichen Palast aufgestellt war, entfernt, die Namen des Sergius und Honorius wieder in die Kirchenbücher eingetragen, und unter dem Vorsitz eines neuen Patriarchen, der sich dazu gebrauchen liess, eine Synode in Constantinopel gehalten, die die Beschlüsse der sechsten ökumenischen aufhob, und ein neues

1) Mansi XI. S. 631 f. S. 233 f.

monotheletisches Symbol aufstellte. Allein Philippicus wurde schon zwei Jahre nachher durch Anastasius II. gestürzt, welcher die vorige Ordnung wiederherstellte, worauf der Patriarch Johannes von Constantinopel sich ebenso aufrichtig zum Dyotheletismus bekannte, wie er vorher unter Philippicus den Monotheletismus vertheidigt hatte, zum deutlichen Beweis, an welchen zufälligen äusserlichen Momenten dieses ganze dogmatische System hieng.

Nur in Syrien, unter den Bewohnern des Libanon und Antilibanon gab es in der Folge noch eine Monotheleten-Partei. Ihr Mittelpunkt war das Kloster des h. Maro am Libanon, von welchem die ganze Partei, welche hier durch die Gebirge geschützt sich unabhängig zu erhalten wusste, den Namen der Maroniten bekam. Noch bis auf die Zeit der Kreuzzüge bekannten sie sich zu Einem Willen in Christus, seit dieser Zeit giengen sie grossentheils zur römischen Kirche über.

Welches dogmatische Moment der Monotheletenstreit hat, ergibt sich aus seiner Darstellung von selbst. Er ist die ethische Seite desselben Problems, dessen physische Seite der Streit über die beiden Naturen ist. Hatte man sich auch darüber verständigt, dass in Christus die menschliche Natur nicht durch die göttliche verdrängt werden dürfe, dass beide Naturen nur in und neben einander bestehen können, so konnte doch noch dieselbe Frage auch in Ansehung des göttlichen und menschlichen Willens entstehen. Die Consequenz musste jedoch bald zeigen, dass dasselbe religiöse Interesse, welches die menschliche Natur nicht zu einem verschwindenden Moment der göttlichen werden liess, auch die Realität des menschlichen Willens neben dem göttlichen sicher stellen musste. Es konnte daher den Vertheidigern der Lehre von einem zweifachen Willen nicht schwer werden, ihre Lehre als die aus der Lehre von der Zweiheit der Naturen nothwendig sich ergebende Folgerung darzustellen. Einen Willen Christi

konnte man daher consequenter Weise nur auf dem Standpunkte des Monophysitismus behaupten; was aber dadurch zur bisherigen monophysitischen Lehre noch hinzukam, war nur diess, dass derselbe Doketismus, der dem Monophysitismus wesentlich anhängt, nun ausdrücklich auch in Beziehung auf den Willen Christi ausgesprochen wurde. Wenn der Bischof Theodor von Pharan in Arabien, der bedeutendste monotheletische Schriftsteller, von dessen Schriften sich einiges in den Acten der sechsten ökumenischen Synode erhalten hat, lehrte, dass Christus den leiblichen Affectionen nicht durch eine Nothwendigkeit der Natur als Mensch unterworfen war, sondern sie in jedem Moment durch den göttlichen Willen erzeugte, dass der Leib vermöge seiner Vergöttlichung durch den Logos von den Schranken und Mängeln der körperlichen Natur, wie er es wollte, befreit oder ihnen unterworfen werden konnte, wie denn Christus gleichsam unkörperlich ohne Trennung aus dem Mutterleib und aus dem Grabe hervorgieng, durch Thüren gieng, und auf der Oberfläche des Meers wandelte, so ist diess unläugbarer Doketismus. Aber auch die Gegner der Monotheleten konnten der Hinneigung zum Doketismus nicht entgehen. Wenn in der kirchlichen Theorie schon die menschliche Natur nicht zu ihrem Recht kommen konnte, so musste noch mehr ein Wille, welcher nie dazu kommen kann, einen eigenen Willen zu äussern und sich durch sich selbst zu bestimmen, während es doch zur Natur des Willens gehört, nicht blos etwas selbstloses zu sein, etwas blos scheinbares werden. Es ist daher auch deutlich zu sehen, wie der Gegner der Monotheleten, der Mönch Maximus, während er den Doketismus an den Monotheleten bekämpfte, selbst in den Doketismus verfiel, wenn auch er die Natur-Nothwendigkeit bei allem Menschlichen in Christus ausschloss, alles auf andere Weise als sonst gewöhnlich bei der menschlichen Natur geschehen liess, so dass der Logos

nur in der Form der eigenthümlichen menschlichen ἐνέργεια und θέλησις seine eigene Wirksamkeit offenbarte. Wenn auch Christus, sagte er in seiner Disputation mit Pyrrhus, wirklich hungerte und dürstete, so hungerte und dürstete er doch nicht wie wir, sondern auf übernatürliche Weise freiwillig, d. h. er hungerte und dürstete eigentlich gar nicht, oder nur zum Schein.

Da Johannes von Damascus in seinem dogmatischen Werk die Lehre von der Person Christi mit der grössten Ausführlichkeit behandelt und alles zusammengestellt hat, was bis auf seine Zeit als orthodoxe Lehre festgesetzt und angenommen war, so sind hier die Hauptsätze seiner Darstellung de fid. orth. 3, 1 f. auszuheben [1]). Er entwickelt zuerst den Begriff, welchen die Synode von Chalcedon von der Vereinigung der Naturen aufstellte. Es sei keine Veränderung und Verwandlung. Auch sei nicht aus den beiden Naturen Eine zusammengesetzte geworden. Denn eine zusammengesetzte Natur könne mit keiner von beiden, aus welchen sie zusammengesetzt ist, gleichen Wesens sein, weil sie aus verschiedenen Dingen selbst etwas verschiedenes geworden, und weil Eine Natur nicht so wesentlich einander entgegengesetzte Verschiedenheiten annehmen kann, dass sie z. B. zugleich geschaffen und ungeschaffen ist. Sagt man, dass Christus nur Eine Natur hat, so muss man entweder behaupten, dass er nur Scheinmensch ist, und nicht Mensch geworden, oder ihn als einen gewöhnlichen Menschen betrachten, wie Nestorius. Das Verhältniss der Eigenschaften der beiden Naturen zu einander bestimmt Johannes so: Der Logos nimmt sich der menschlichen Leiden an, und sein war, was eigentlich seinem heiligen Fleische zukam. Wiederum übergab er dem Fleische seine Eigenthümlichkeiten κατὰ τὸν τῆς ἀντιδόσεως τρόπον, διὰ τὴν

1) Vgl. Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 188 ff.

εἰς ἄλληλα τῶν μερῶν περιχώρησιν, καὶ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν. Hier sind besonders die Ausdrücke ἀντίδοσις und περιχώρησις zu bemerken, welche so erklärt werden: Die Ausdrücke Gottheit und Menschheit bezeichnen das Wesen oder die Naturen, Gott aber und Mensch bald die Natur, bald die Person. Es können weder die Eigenschaften der Gottheit der Menschheit, noch die der Menschheit der Gottheit, wohl aber die Eigenschaften beider Naturen der Person beigelegt werden. Und diess ist die Art der gegenseitigen Mittheilung: Wenn auch von Christus nur nach der einen der beiden Naturen gesprochen wird, so nimmt er doch die Eigenschaften der andern zugleich mitbestehenden an; καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν (4, 4). Es gibt also eine *communicatio idiomatum* nur *in concreto* nicht *in abstracto*. Diess ist die schon von Johannes von Damascus festgestellte, ächt katholische Lehre. Das Wichtigste aber, was die genauere Bestimmung der orthodoxen Lehre von der Person Christi ihm verdankt, ist die von ihm zuerst bestimmt ausgesprochene Enypostasie oder Anypostasie der menschlichen Natur. Das Fleisch des Logos subsistirt nicht für sich und ist keine andere Hypostase neben der Hypostase des Logos, sondern es besteht in derselben als ἐνυπόστατος. Das Ursprüngliche unserer Natur nahm er an, ehe es noch für sich bestand und individuelle Existenz hatte, so dass erst die Hypostase des Logos dem Fleisch zur Hypostase wurde. Man muss sich daher die vom Logos angenommene menschliche Natur eigentlich auf dem Übergang von dem Allgemeinen zum Besondern, von der Gattung zum Individuum denken. Sie ist weder Individuum noch Gattung. Um diese negative Bestimmung auf einen positiven Ausdruck zu bringen, sagte er, sie sei die ursprüngliche, reine, d. h. die durch die persönliche Existenz noch nicht getrübte Natur, die Natur,

ehe sie zur concreten Person wird, was nur eine andere Wendung ist, um die menschliche Natur in Christus als eine unpersönliche zu prädiciren. Daran hängt die ganze Theorie. Dass die menschliche Natur nur in der Vereinigung mit der göttlichen zur Person wird, war der Hauptsatz, durch welchen man die monophysitische Einwendung widerlegte, dass zwei Naturen auch zwei Personen bedingen. Johannes vergleicht hierauf die Lehre von der Trinität und die Lehre von der Person Christi, und hebt besonders den Satz hervor, dass die ganze göttliche Natur in Einer ihrer Personen mit der ganzen menschlichen Natur vereinigt worden sei, nicht aber nur ein Theil mit einem Theil. Denn Person sei Wesen mit Zufälligkeiten, sie begreife also das Allgemeine mit dem Eigenen und sei selbstbestehend, wenn also eine Person leide, so leide auch das ganze Wesen in einer seiner Personen. Daher tadelt er an dem von Peter dem Gerber bei dem Trisagion gemachten Zusatz: „der Du für uns gekreuzigt worden bist", dass die Dreieinigkeit für leidensfähig erklärt worden sei. Auch werde dadurch eine vierte Person in die Gottheit eingeführt, weil dadurch der Sohn Gottes, als die im Vater persönlich bestehende Kraft, von dem Gekreuzigten unterschieden werde.

Als eine aus der Lehre von zwei Naturen nothwendig sich ergebende Folgerung betrachtet Johannes die Lehre von zwei Willen und Wirkungen, über die er sich sehr ausführlich verbreitet (3, 13 f.). Er geht von der Unterscheidung der Willenskraft und der Art des Willens aus. Jene ist Sache der Natur, aber auf gewisse Art wollen hängt von uns ab, und von dem Gebrauch des Willens. Willenskraft und wirklicher Wille sind also auch bei Christus verschieden, er hat zwei Willenskräfte und auch einen zweifachen Willen. Weil aber Ein Christus ist, und eben dasselbe nach beiden Naturen will, so werden wir auch sagen müssen, dass er eines und dasselbe

wolle. Dass Christus auch als Mensch einen besondern Willen hatte, beweisen mehrere Beispiele, wie z. B. dass er einmal unbekannt bleiben wollte und doch nicht konnte, Gott gehorsam war u. s. w. Wenn der fleischgewordene Logos nicht den Willen Adams mit der übrigen Natur angenommen hat, so sind wir von der Sünde nicht befreit. Ist die natürliche freie Willenskraft sein Werk und er hat sie nicht angenommen, so hat er entweder sein eigenes Werk verachtet, oder uns die Verbesserung desselben nicht gegönnt. Einen zusammengesetzten Willen könne man in Christus nicht annehmen, weil er sonst in Hinsicht des Willens von dem Vater abgesondert würde. Aber auch Meinung und Vorsatz könne man ihm im eigentlichen Sinn nicht zuschreiben, weil diess eine Untersuchung unbekannter Dinge voraussetze, Christus aber als Gott und göttliche Person auch im Fleisch alles wusste. Auf gleiche Weise zeigt Johannes von Damascus, dass zwei Naturen auch zwei Wirkungen voraussetzen. Die Einwendung, dass die Wirkung immer auch eine Person voraussetze, wird durch die Lehre von der Trinität widerlegt, nach welcher die drei Personen Einen Willen und Eine Wirkung haben. Die h. Väter haben einstimmig gelehrt, was einerlei Wesens sei, habe auch einerlei Wirkung. Was Johannes hier sagt, reicht nicht ganz zu, da ja die ἰδιότητες, die die Personen der Trinität unterscheiden, auch Wirkungen sind, also wirklich auch in der Trinität verschiedene Wirkungen sind, weil es verschiedene Personen sind. Überhaupt müssen wir, zeigt Johannes, wenn wir nur Eine Wirkung bei Christus annehmen, sie entweder göttlich oder menschlich oder keines von beidem nennen, aber aus jeder dieser Ansichten folge eine irrige Lehre. Wie kann aus Einer Natur so Entgegengesetztes erklärt werden, wie Wunder thun und leiden? Wohl aber giengen auf die menschliche Natur göttliche Wirkungen über, wie man auch eine Vergöttlichung des Willens annehmen muss, was Johannes

durch das Bild eines glühend gewordenen, aber nicht in Feuer verwandelten Eisens erläutert [1]).

---

1) Man hat die Lehre des Johannes von Damascus auch so dargestellt (Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 1839, S. 109 f.): Er habe den gleichen Fehler mit dem Symbol der Synode von Constantinopel im Jahre 680 darin begangen, dass er auf der einen Seite die Persönlichkeit von der göttlichen Natur trennte, auf der andern Seite aber von dieser Trennung wieder abgieng, weil er von dem kirchlichen Satze, dass die göttliche Natur die personbildende sei, nicht ablassen wollte. Sobald aber dies gesetzt sei, sei die Persönlichkeit des Gottmenschen nicht mehr als das Mittlere zu denken, um welches, oder in welchem die zwei Naturen sich vereinen, sondern sie bilde den Brennpunkt des ganzen Wesens, von dem auch alle Acte ausgehen müssen, die menschliche Natur aber nach Seele und Leib sei dann nur Durchgangspunkt für den göttlichen Willen. Diese Darstellung kann ich desswegen nicht für richtig halten, weil hier der Begriff einer von der göttlichen Natur verschiedenen Persönlichkeit sowohl dem Johannes von Damascus, als auch der Synode von Constantinopel, wie ich glaube, mit Unrecht untergeschoben wird. Wenn Johannes von Damascus in der Hauptstelle, die hieher gehört, 3, 9, sagt, dass die beiden Naturen εἰς μίαν συνδραμοῦσαι ὑπόστασιν weder ἀνυπόστατοι seien, noch auch jede Natur eine besondere ὑπόστασις habe, so wird dadurch der Satz, die göttliche Natur sei zugleich die eigentlich personbildende, nicht aufgehoben. Die Persönlichkeit ist nichts von den beiden Naturen so verschiedenes, dass sie gleichsam das leere Fachwerk für die beiden Naturen ist, sondern indem beide Naturen sich zur Einheit der Person zusammenschliessen, wirkt die göttliche zugleich als die personbildende, die Persönlichkeit constituirende und regierende. Desswegen hat sie aber doch keine besondere ὑπόστασις, weil sie ja nur, sofern sie mit der menschlichen zusammen ist, personbildend ist. Ebenso wenig kann ich diese Vorstellung in dem Symbol der Synode von Constantinopel finden. Denn wenn die Synode sagt: φαμὲν δύο αὐτοῦ τὰς φύσεις ἐν τῇ μιᾷ αὐτοῦ διαλαμπούσας ὑποστάσει, so will sie damit nur sagen, dass in der Einen Person der Unterschied der Naturen durchleuchte, sich bemerklich mache, womit nicht gesagt ist, dass das Persönliche nicht mit der göttlichen Natur zusammen zu denken sei. Überhaupt ist die Vorstellung einer über beiden Naturen, also auch über der göttlichen stehenden Persönlichkeit zu unhaltbar, als dass sie so leicht ohne nöthigenden Grund vorausgesetzt werden sollte. Wenn nun aber in der genannten Darstellung selbst zugegeben wird, dass das Symbol der Synode die göttliche Natur doch wieder als das Personbildende denke, „denn wie könnten sonst, wie das Symbol sagt, der göttliche und menschliche Wille mit einander in Berüh-

Die adoptianische Streitigkeit [1]), welche anderthalb Jahrhunderte später in dem entgegengesetzten westlichen Theil der damaligen christlichen Welt entstand, in Spanien, hat mit der monotheletischen im Orient grosse Ähnlichkeit. Die Urheber der adoptianischen Lehre waren Elipandus, der Erzbischof von Toledo, und Felix, der Bischof von Urgel (Urgella). Von welchem dieser beiden die Anregung der Streitfrage ausgieng, ist nicht genau bekannt. Der gewöhnlichen Angabe zufolge legte Elipandus die von ihm zuerst aufgestellte Frage: ob Christus seiner menschlichen Natur nach ein angenommener Sohn Gottes sei, dem Felix vor. Neander dagegen behauptet [2]), es sei gewiss wahrscheinlicher, dass die mit dem Namen des Adoptianismus bezeichnete Lehrweise über die Person Christi von Felix ausgieng, bei welchem sie in einem systematischen Zusammenhang erscheine, als von Elipandus, welchem es an wissenschaftlichem Geist zu sehr gefehlt habe, als dass er einen eigenthümlichen Lehrtypus zu begründen geeignet gewesen sein sollte. Es würde auch auffallend sein, dass der achtzigjährige Elipandus erst so spät einen Streit über diesen Gegenstand sollte hervorgerufen haben. Dieser Schluss ist jedoch nicht sehr sicher. Es lässt sich ja gar wohl denken, dass zwar Elipandus zuerst durch irgend eine äussere Veranlassung, indem er etwa den Ausdruck *adoptio* bei ältern Kirchenlehrern vorfand, auf diese Frage aufmerksam gemacht wurde, das eigentliche Moment der Sache aber erst Felix auffasste und mit Consequenz festhielt. Auch wurde Felix nicht

---

rung kommen, als in der Persönlichkeit, welche aber nicht mehr als ein leeres Ich, sondern als die göttliche Natur gedacht sei, da sie ja eine einigende Wirksamkeit auf den menschlichen Willen ausübe", so ist um so weniger einzusehen, warum demselben gleichwohl eine so eigene Vorstellung zugeschrieben werden soll.

1) Vgl. Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 129 ff.

2) Kirchengesch. III. S. 527.

blos, weil er als der jüngere den schon hochbejahrten Elipandus überlebte, sondern auch aus dem Grunde, weil er zu Karls des Grossen Reich gehörte, während Elipandus unter arabischer Herrschaft stand, von selbst die Hauptperson des Streits und in das Interesse desselben tiefer hineingezogen. Zuvor schon hatte Elipandus einen Streit mit dem spanischen Bischof Megetius, welcher, soweit wir aus einem noch vorhandenen Schreiben des Elipandus an ihn auf seine Lehre schliessen können, das Verhältniss von Vater, Sohn und Geist ächt sabellianisch aufgefasst zu haben scheint. Er behauptete, *quod ea sit secunda in trinitate persona, quae facta est ex semine David secundum carnem, et non ea, quae genita est a patre,* was wohl nur so verstanden werden kann, dass er wie Sabellius zwischen Logos und Sohn unterschied, den Logos an sich zum Wesen des Vaters rechnete, und ihn erst, seitdem er durch die Menschwerdung persönliche Existenz erhalten hatte, als Sohn Gottes im wahren Sinn oder als den zur Person gewordenen Sohn betrachtet wissen wollte. Analog behauptete er vom h. Geist, dass er erst in dem Apostel Paulus eine Persönlichkeit geworden sei, in ihm sei der von Christus verheissene Geist erschienen, der vom Vater und vom Sohn ausgehen sollte, was wohl nur so zu verstehen ist, das personbildende Verhältniss des Geistes zu den Glaubigen habe mit dem Apostel Paulus seinen Anfang genommen. Seine Vorstellung war demnach, wie es scheint, dass neben Gott dem Vater, der an sich Person ist, Sohn und Geist erst durch das eigenthümliche Verhältniss, in das sie zu menschlichen Individuen treten, zu Personen werden. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass schon in diesem Streit mit Megetius der Anlass und Keim des Adoptianismus lag. Wollte Megetius nur den menschgewordenen Logos als Sohn Gottes gelten lassen, so konnte im Gegensatz gegen ihn Elipandus sehr leicht auf die Behauptung geführt werden, der menschgewor-

dene Logos sei gar nicht als Sohn Gottes im eigentlichen Sinn anzusehen. Elipandus unterscheidet daher in dem genannten Briefe schon ziemlich nestorianisch eine ***persona filii, quae facta est ex semine David secundum carnem et ea, quae genita est a Deo patre.***

Nachdem Elipandus und Felix sich über ihre Lehrweise verständigt hatten, widersetzte sich ihr, als sie sich weiter verbreitete, der Priester Beatus in der Provinz Libana und der Bischof Etherius von Othma [1]). Aber nicht blos in Spanien erregte die neue Streitfrage eine lebhafte Bewegung, sondern sie drang auch bald tiefer in das fränkische Reich ein, da Felix selbst zu demselben gehörte, und bei dem Ansehen, in welchem er stand, um so mehr zur Verbreitung seiner Lehre wirken konnte. Sie zog daher bald die Aufmerksamkeit Karls des Grossen auf sich. Auf einer Versammlung in Regensburg musste Felix selbst erscheinen. Seine Lehre wurde verdammt, er selbst widerrief sie, wurde aber hierauf von Karl zu Hadrian I. nach Rom geschickt, wahrscheinlich wegen des Misstrauens, das man noch in ihn setzte. In Rom wurde er verhaftet und zu einem schriftlichen Widerruf gezwungen. Er wurde nun freigelassen, sobald er aber in seine Heimath zurückgekehrt war, hielt ihn der erzwungene Widerruf nicht ab, sich zu derselben Lehre wieder zu bekennen, nur begab er sich jetzt zu seiner Sicherheit in das arabische Spanien. In Spanien selbst traten jetzt mehrere Bischöfe als Vertheidiger der adoptianischen Lehre und des Felix auf. Sie erliessen zwei Schreiben, das eine an den Kaiser, das andere an die Bischöfe Galliens, Aquitaniens und Austriens, worin sie sich mit dem grössten Abscheu gegen die Irrlehre des Priesters Beatus erklärten und den Kaiser baten, die Sache auf's neue

---

1) Sie schrieben eine noch vorhandene Schrift *adv. Elipandum* in zwei Büchern. Galland. T. XIII.

unparteiisch zu untersuchen, und den Felix in sein Bisthum wieder einzusetzen. Karl schickte diese Briefe an Hadrian, berief aber zugleich eine Versammlung nach Frankfurt am Main im Jahr 794, wo die adoptianische Lehre von den Bischöfen des fränkischen Reichs auf's neue untersucht, aber auch auf's neue verdammt wurde. Neben der *Synodica concilii ab Episc. Galliae et Germaniae ad Praesules Hispaniae missa,* und andern zu den Akten dieser Synode gehörenden Schriften, einem Schreiben Hadrian's an die spanischen Bischöfe, und einer Schrift, welche der Bischof Paulinus von Aquileja im Namen der Bischöfe Italiens gegen Elipandus schrieb, erliess Karl selbst eine *Epistola ad Elipandum et ceteros episc. Hispaniae,* in welcher er sich mit den Beschlüssen der Frankfurter Synode einverstanden erklärte.

Nun trat auch Alcuin, welcher indess während dieser Verhandlungen in England abwesend war, als Schriftsteller auf. Er schrieb nicht nur an die Äbte und Mönche in Gothien, in dem an Spanien grenzenden Theile Frankreichs, um dem Einfluss der adoptianischen Lehre bei ihnen vorzubeugen, sondern auch an Felix und Elipandus selbst. Beide antworteten, Elipandus in einem leidenschaftlichen Schreiben, Felix in einem ausführlichen Werke, in welchem er sich und seine Lehre vertheidigte. Auf die Aufforderung Karls schritt nun Alcuin zur Widerlegung der Schrift des Felix zur Ausarbeitung seiner sieben Bücher gegen den Felix, des ausführlichsten Werks über diese Streitigkeit, das die Hauptquelle für unsere Kenntniss der adoptianischen Lehre ist. Auch der Bischof oder Patriarch Paulinus von Aquileja schrieb aus derselben Veranlassung seine drei Bücher *adv. Felicem Orgelitanum,* da Alcuin selbst gewünscht hatte, dass diese Sache von mehreren näher untersucht werde. Um dieselbe Zeit schickte Karl drei der angesehensten Geistlichen seines Reichs, den Abt Benedict von Aniana in Languedoc, den Erzbischof Leid-

rad von Lyon und den Bischof Nefrid von Narbonne in die an Spanien grenzenden Provinzen, um die adoptianisch gesinnten Bischöfe, Geistliche und Laien durch Unterredungen von ihrem Irrthum zurückzubringen. Dieselben Abgeordneten erreichten an Felix selbst einen weitern Zweck. Sie trafen mit ihm in der Stadt Urgel zusammen, und brachten ihn durch das Versprechen einer ruhigen und gründlichen Untersuchung seiner Sache zu dem Entschluss, sie zu begleiten. Auf einer Synode in Aachen im Jahr 799 disputirte er in Gegenwart des Kaisers solange mit Alcuin, bis er endlich erklärte, er sei durch die gegen ihn geltend gemachten Auctoritäten aus den Kirchenvätern von der Unrichtigkeit seiner bisherigen Meinung überzeugt worden. Da man jedoch, ungeachtet er einen förmlichen Widerruf ausstellte, in die Aufrichtigkeit seiner Erklärung Zweifel setzte, so übergab man ihn, statt ihn in sein Bisthum zurückkehren zu lassen, der Aufsicht des Erzbischofs Leidrad von Lyon. Er scheint auch wirklich seine Überzeugung nicht geändert zu haben. Wenigstens fand Agobard, welcher im Jahr 816 der Nachfolger Leidrad's wurde, nach des Felix Tode im Jahr 818 eine von demselben hinterlassene Schrift mit Fragen und Antworten, in welchen das Unterscheidende der adoptianischen Lehre scharf und bestimmt ausgesprochen war. Auch hatte er gegen Agobard selbst die Beschränktheit des Wissens Christi während seines irdischen Lebens behauptet, was mit seiner Theorie sehr eng zusammenhieng. Agobard glaubte daher, die Lehre des Felix auf's neue widerlegen zu müssen, und schrieb *adversus dogma Felicis Episc. Urgellensis ad Ludovicum Pium Imp.*, in welcher Schrift er, da Felix durch sein frommes Leben auch eine günstige Meinung für seine Lehre erweckt hatte, noch besonders zu zeigen suchte, dass man nicht den Glauben nach dem Leben, sondern das Leben nach dem Glauben beurtheilen müsse. Abgesehen von diesem besondern Zweck konnte eine neue Widerlegung

der Lehre des Felix nach so vielen gegen sie erschienenen Schriften sehr überflüssig erscheinen. Nachdem dieselben Abgeordneten im Jahr 800 noch einmal in jene Gegenden geschickt worden waren, und nach Alcuin's Versicherung zehntausend zu einem Widerruf gebracht hatten, kann man den Adoptianismus mit dem Tode des Felix als erloschen betrachten.

Lehre der Adoptianer. Die Adoptianer waren mit ihren Gegnern in dem Hauptsatze einig, dass Christus sowohl seiner göttlichen als menschlichen Natur nach der Sohn Gottes sei. Daran schloss sich aber sogleich ihr zweiter Hauptsatz an, dass Christus als Mensch nicht auf dieselbe Weise Sohn Gottes sein könne, wie er es als Gott ist. Nun ist Christus als Gott der wahre eigentliche Sohn Gottes, von Natur, nicht durch Gnade, der natürliche Sohn, der aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist. Als Mensch kann er daher nicht der wahre eigentliche, natürliche, aus dem Wesen des Vaters gezeugte Sohn Gottes sein. Da er nun aber doch auch als Mensch Sohn Gottes ist, so kann der Grund davon nur in einer freien Handlung Gottes liegen, wodurch er den Menschen Christus als Menschen zu seinem Sohn gemacht hat. Diese Handlung Gottes nannten sie Gnade, Würdigung, freien Willen, am gewöhnlichsten Adoption, weil von dem natürlichen Sohn der Adoptivsohn unterschieden wird. Daher ihr Hauptsatz: Christus ist seiner Menschennatur nach ein angenommener Sohn Gottes, *filius Dei adoptivus*. Dass das Hauptmoment, von welchem sie bei ihrer Ansicht ausgiengen, der schon angegebene Satz ist, dass aus dem Wesen Gottes kein Mensch als wahrer Sohn Gottes erzeugt werden kann, sehen wir aus der Art, wie Alcuin im ersten Buch seiner Schrift gegen Felix argumentirt, und besonders aus der Schrift des Felix bei Agobard, in welcher Felix auf die Frage: hat Gott, der allmächtige Vater, aus

freiem Willen oder aus Nothwendigkeit einen Sohn gezeugt? die Antwort gibt: was das Wesen der Gottheit betrifft, auf keine von beiden Arten, sondern von Natur. Denn bei dem wahren Sohn, der aus seinem Wesen gezeugt ist, kann kein freier Wille der Geburt vorangehen, und Nothwendigkeit findet bei Gott gar nicht statt. Was aber das Wesen seiner Menschheit betrifft, so hat er eben diesen Sohn, weil er ihn nicht aus sich selbst gezeugt, sondern aus dem Wesen seiner Mutter erschaffen hat, auch geboren werden lassen wollen. Christus ist auf zweierlei Art der Sohn Gottes. Nach dem Wesen der Gottheit ist er es von Natur, in der Wahrheit, im Eigenen, durch Zeugung, Geburt, und aus der Substanz, nach der Menschheit aber nicht von Natur, sondern aus Gnade, Wahl, freiem Willen, Wohlgefallen, Vorherbestimmung, Aufnahme. Der wahre Sohn ist nur der, der aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist [1]). Wie also Christus als Gott aus der Substanz Gottes erzeugt ist, so ist er als Mensch aus dem Fleische der Maria geboren. Der Widerspruch der Gegner gegen diese Sätze schien ihnen durch nothwendige Consequenz die Menschheit Christi aufzuheben [2]). Es ist nur eine andere Form desselben Hauptarguments, wenn die Adoptianer auch von dem Satz ausgiengen, dass Einer seiner natürlichen Abstammung nach unmöglich zwei Väter haben könne. Da nun Christus *naturaliter* der Sohn David's sei, so könne er *naturaliter* nicht auch der Sohn Gottes sein. Wohl aber kann Einer einen Vater *per naturam* und einen andern *per adoptionem* haben.

---

1) Bei Alcuin, contra Fel. VI. S. 843, ist diess so ausgedrückt: *humanitas, in qua extrinsecus factus est, non de substantia patris subsistens, sed ex carne matris et natus est.*

2) *Rationis veritate convictus, velit nolit, negaturus est eum verum hominem.* Alc. c. Fel. III. c. 2.

Ausserdem suchten sie ihre Lehre hauptsächlich aus der Schrift darzuthun. Die Schrift rede von den Menschen als Kindern Gottes, nenne Christus seiner göttlichen Natur nach den eingeborenen Sohn Gottes, seiner Menschennatur nach aber den erstgeborenen Sohn Gottes und einen Bruder der Kinder Gottes, lege Christus wie den Glaubigen die Salbung bei; sei nun Christus in allem den Menschen gleich, so müsse auch bei ihm, wie bei den Menschen als Kindern Gottes Adoption vorausgesetzt werden. Nur sollte das, was Christus mit den Glaubigen gemein hat, bei ihm auf eine weit höhere Weise stattfinden. Die Väter des Alten Testaments, besonders David, und die Mutter Christi seien alle angenommene Gottes-Kinder gewesen, auch der von ihnen abstammende Mensch Jesus habe daher nur ein angenommener Sohn Gottes sein können [1]). Ein Hauptpunkt in der Lehre der Adoptianer betrifft die Frage: in welchem Zeitpunkt sie Christus als Menschen durch die Adoption Sohn Gottes werden liessen, ob schon bei der Geburt, oder erst bei der Taufe. Das letztere ist die gewöhnliche Annahme, Neander aber behauptet das erstere. Felix habe zwar [2]) die Taufe Christi mit der Taufe der Glaubigen verglichen und beide mit der *spiritalis generatio per adoptionem* in Verbindung gesetzt. Gewiss habe er diess nicht so verstehen können, dass die Taufe zu der Adoption Christi auf durchaus gleiche Weise sich verhalte, wie zur Adoption der Glaubigen, denn er habe ja die Adoption als eine mit der Erzeugung der Menschheit Christi selbst beginnende gesetzt, er habe also vermuthlich nur sagen wollen, dass die Merkmale dieser Adoption von der Taufe Christi an sich durch die ihm als dem Sohn Gottes nach seiner Menschheit verliehenen göttlichen Kräfte nach aussen hin zu offenbaren begannen. Mir

1) Alc. Ep. ad Elip. Opp. I. S. 863. c. Fel. II, 4 f.
2) Neander, K.G. III. 327.

scheint die Sache sehr zweifelhaft. Felix sagt allerdings bei Alcuin V, 1 von dem Sohn Gottes: *illum sibi ex utero matris scilicet ab ipso conceptu in singularitate suae personae ita sibi univit atque conseruit, ut Dei filius esset hominis filius, non mutabilitate naturae, sed dignatione, similiter et hominis filius esset Dei filius, non versibilitate substantiae, sed in Dei filio esset verus filius.* Allein dieser Stelle, bei welcher Felix sich vielleicht nur an die kirchliche Lehrweise so viel möglich accommodirte, ist eine andere gegenüberzustellen bei Alc. II, 16 S. 809, in welcher Felix von *geminae generationes* spricht, *prima videlicet, quae secundum carnem est, secunda vero spiritalis, quae per adoptionem fit.* Beide vereinige auch der Erlöser in sich, *prima videlicet, quam suscepit ex virgine nascendo, secundam vero quam initiavit in lavacro.* Dazu kommt, dass die Adoptianer besonderes Gewicht auf die Behauptung legten, Christus sei als Mensch ein geborner Knecht Gottes, wie alle Menschen von Natur Knechte seien. *Quid potuit,* fragt Felix bei Alc. III, 3, *ex ancilla nasci nisi servus?* In derselben Beziehung behauptete er (Alc. VI, S. 840), wenn Christus in der Schrift Knechtsgestalt beigelegt werde, so beziehe sich der Name des Knechts nicht blos auf den freiwillig von ihm als Menschen geleisteten Gehorsam, sondern auch auf das natürliche Verhältniss, in welchem er als Mensch, als Geschöpf zu Gott stehe, im Gegensatz gegen das Verhältniss, in welchem er sich als Sohn Gottes seiner Natur und dem Wesen nach als der Logos zu dem Vater befinde. Desswegen sagte er von Christus, sofern er blosser Mensch ist, er sei *conditione servus,* oder *servus conditionalis.* Wenn er nun aber von dieser *conditio* die *adoptio* unterschied, und die *adoptio* als den Akt bezeichnete, durch welchen Christus als Mensch aus dem Verhältniss des Knechts in das Verhältniss des Sohnes eintrat, so ist gewiss wahrscheinlicher, dass er den Akt der *adoptio* nicht mit dem Moment der Empfängniss

und Geburt zusammenfallen, sondern erst bei der Taufe folgen liess. Auffallen kann allerdings, dass dieser Punkt als besonderer Gegenstand des Anstosses in der Polemik der Gegner nicht mehr hervortritt, allein angedeutet ist er in jedem Fall von Felix, und er konnte absichtlich vermeiden, sich offener darüber auszusprechen. Es ist gerade in Beziehung auf diesen Punkt in seiner Argumentation manches nicht ganz klar. Wie es sich aber mit diesem Punkt verhalten mag, in jedem Fall ist es ein Hauptsatz der adoptianischen Lehre, dass Christus, sofern er als Mensch Gott ist, es nur dem Namen nach ist. Wie dieser Satz auf der einen Seite Christus das Prädicat des Göttlichen absprach, so sollte er es ihm auf der andern Seite auch wieder beilegen. Sie wollten nicht behaupten, *quod Christus, homo videlicet assumptus, Deus non sit, sed quia non natura, sed gratia atque nuncupatione sit Deus* (Alc. V, S. 832). Was Christus also auf dem Wege der Natur nicht sein konnte, sollte er auf dem Wege der Gnade sein, Gott also, wenn auch nicht von Natur sein, doch wenigstens heissen [1]). Als Mensch ist also Christus, da er nicht von Natur Gott ist, Gott erst geworden, da aber das, was man von Natur nicht ist, nur dem Namen nach übertragen werden kann, so ist die göttliche Würde, welche Christus als Mensch hat, eine blos nominelle.

Um das Moment des Streits richtig aufzufassen, müssen

---

1) *Nuncupative Deus dicitur*, sagt Felix bei Alc. IV, 2 mit Berufung auf Joh. 10, 35, — *in hoc quippe ordine Dei filius dominus et redemtor noster juxta humanitatem, sicut in natura et in nomine, quamvis excellentius cunctis electus, verissime tamen cum illis communicat, sicut et in ceteris omnibus, i. e. in praedestinatione, in electione, in gratia, in susceptione, in adsumtione nominis servi atque applicatione, seu cetera his similia, ut idem, qui essentialiter cum patre et spiritu s. in unitate deitatis verus est Deus, ipse in forma humanitatis cum electis suis per adoptionis gratiam deificatus fieret et nuncupative Deus.* Vgl. VII, 3: *qui susceptus est cum eo, qui suscepit, connuncupatur Deus.*

wir auch auf die Einwendungen der Gegner Rücksicht nehmen. Die wichtigsten sind folgende:

1. Christus werde als Mensch in der Schrift nie ein Adoptivsohn genannt. Die Adoptianer erwiederten, wenn auch der Ausdruck Adoption im Alten und Neuen Testament nicht gebraucht werde, so sei doch der Begriff selbst ganz der Schrift gemäss, alles wesentliche der Adoption werde durch gleichbedeutende Ausdrücke bezeichnet [1]).

2. Die Lehre der Adoptianer habe keinen Grund in der Tradition. Dagegen behaupteten die Adoptianer, in der Tradition bedeutende Auctoritäten für ihre Lehre zu haben [2]). Mit besserem Recht konnten die Adoptianer sich auf die sogenannte mozarabische, d. h. altspanische oder gothische

---

1) Felix sagt bei Alcuin III, 8: *Si adoptionis nomen in Christo secundum carnem claro apertoque sermone in utroque testamento, ut vos contenditis, reperire nequimus, caetera tamen omnia, quae adoptionis verbo conveniunt, in divinis libris perspicue atque manifeste multis modis reperiuntur. Nam quid, quaeso, est cuilibet filio adoptio, nisi electio, nisi gratia, nisi voluntas, nisi assumptio, nisi susceptio, nisi placitum seu applicatio? Si quis vero in Christi humanitate adoptionis gratiam negare vult, simul cuncta, quae dicta sunt, cum eadem adoptione in eo negare studeat.*

2) Die spanischen Bischöfe sagen in ihrem Schreiben an Karl den Grossen vom Jahr 792 bei Alc. Opp. T. II. S. 568: *Nos secundum sanctorum venerabilium Patrum, Hilarii, Ambrosii, Augustini, Hieronymi, Fulgentii, Isidori dogmata confitemur et credimus Deum Dei filium — ex Patre genitum — non adoptione, sed genere — secundum traditionem Patrum confitemur et credimus eum factum ex muliere, factum sub lege, non genere esse filium Dei, sed adoptione, neque natura sed gratia.* Die wichtigste Auctorität, die die Adoptianer aus den Kirchenvätern für sich anführten (neben andern theils entstellten, theils verdrehten Stellen) ist die Stelle aus Hilarius, De trin. II, 29: *Parit virgo — infans vagit — Deus adoratur. Ita potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur.* Alcuin VI, 6 behauptete, auch diese Stelle sei verfälscht, es müsse *adoratur* gelesen werden. Richtiger bemerkte Agobard in seiner Schrift gegen Felix c. 40, es dürfe aus einem solchen Ausdruck, wenn er bei ältern Kirchenlehrern gefunden werde, nicht zu viel geschlossen werden, er stehe in allgemeinerer Bedeutung für *assumitur*.

Liturgie, wie sie namentlich in der Kirche von Toledo eingeführt war, berufen [1]).

3. Der Hauptvorwurf, welcher den Adoptianern immer wieder gemacht wurde, war, wie sich von selbst erwarten lässt, dass ihre Lehre der Irrthum des Nestorius sei [2]). An diesen Vorwurf schliesst sich von selbst das dogmatische Urtheil über diese Streitigkeit überhaupt an.

Fragt man, was das Irrige der adoptianischen Lehre war, so kann die Frage eigentlich nur diese sein, ob die Adoptianer in die kirchliche Lehre, die sie nicht bestreiten wollten, sondern vielmehr voraussetzten, eine Bestimmung aufnahmen, die mit derselben unvereinbar war, sie also aufheben musste? Unter den ältern Dogmenhistorikern urtheilt Walch [3]) hierüber

---

1) Die spanischen Bischöfe sagen in ihrem Schreiben an die fränkischen: *Item praedecessores nostri, Eugenius, Ildephonsus, Julianus, Toletanae antistites, in suis dogmatibus ita dixerunt in Missa de coena Domini: Qui per adoptivi hominis passionem, dum suo non indulsit corpori, nostro demum pepercit. Item in missa de adscensione Domini: Hodie Salvator noster post adoptionem carnis sedem repetit Deitatis. Item in missa defunctorum: Quos fecisti participes adoptionis, jubeas haereditatis tuae esse consortes.* Diese Stellen finden sich wirklich in der noch vorhandenen mozarabischen Liturgie, wenn auch gleich nicht bestimmt werden kann, ob der Ausdruck wirklich in demselben speciellen Sinn, welchen die Adoptianer ihm geben, genommen ist.

2) Man vgl. z. B. Alcuin I, 11: *Sicut Nestoriana impietas in duas Christum dividit personas propter duas naturas — ita et vestra indocta temeritas in duos eum dividit filios, unum proprium, alterum adoptivum. Si vero Christus est proprius filius Dei patris et adoptivus, ergo est alter et alter. Similiter si in divinitate Deus verus est et in humanitate Deus nuncupativus, alter et alter est, et nullatenus sic sentientes potestis vobis evitare impietatem Nestorianae doctrinae, quia, quem ille in duas personas dividit propter duas naturas, hunc vos dividitis in duos filios et in duos Deos per adoptionis nomen et nuncupationis.* Wenn er sich auch scheue, sagt Alcuin IV, 5, wegen der offenbaren Blasphemie zwei Personen in dem Einen Christus zu bekennen, *tamen omnia, quae duabus personis inesse necesse est, in tua confessione confirmare non metuis.*

3) Ketzerhist. IX. S. 904.

so: Die Gegner haben nach ihrer Vorstellung vom nestorianischen Lehrbegriff durchaus keinen Grund gehabt, die Adoptianer Nestorianer zu nennen. Da nach der Vorstellung der Gegner das Unterscheidende des nestorianischen Lehrbegriffs die Trennung der Person Christi, das ἄλλος καὶ ἄλλος sei, die Adoptianer aber nicht Trennung, sondern nur genaue Unterscheidung des Sohnes Gottes und des Menschensohns durch ἄλλως καὶ ἄλλως gelehrt haben, so sei die Beschuldigung des Nestorianismus ganz falsch. Mit der wahren Lehre des Nestorius stimmen sie allerdings, einzelne Ausdrücke abgerechnet, überein. Unter den Neuern sagt Baumgarten-Crusius [1]): „Die adoptianische Lehre konnte in einem kirchlich gesunden Sinne behauptet werden, in dem: die menschliche Natur Christi sei nicht vergöttlicht worden, sondern habe nur die Theilnahme, die wirkliche und die des Namens, an der göttlichen Natur empfangen. Allein die Adoptianer behaupteten wirklich etwas mehr, bald nur, dass es eine blosse Namensmittheilung an die Menschheit Jesu gewesen sei, bald dass ein besonderer Akt der göttlichen Gnade, nicht die Mittheilung von Seiten der Gottheit, den Menschen Jesus erhoben habe. Beides war dem Nestorianismus allerdings sehr nahe, es widersprach dem Sinne der chalcedonensischen Schlüsse.“ Ebenso bestimmt Dorner [2]) das Moment der adoptianischen Lehre: Nicht eine Mittheilung von Eigenschaften von Seiten der göttlichen Natur an die menschliche, sondern ein besonderer Akt der göttlichen Gnade habe den Menschen Jesus erhoben, die Adoptianer haben daher nur eine *unio forensis*, eine juridische Einigung angenommen. Diese Auffassung der adoptianischen Lehre kann ich nicht für richtig halten. Es wird hier den Adoptianern die Unterscheidung einer reellen und nominellen Theil-

1) Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 380.

2) Entw.-Gesch. der Lehre von der Person Chr. S. 112.

nahme an der göttlichen Natur untergelegt, welche sie selbst nicht machten. So wie sie zwischen *natura* und *gratia* unterschieden, so dass sie unter der göttlichen Natur des Sohns nur die aus dem Wesen des Vaters erzeugte verstanden, mussten sie auch die reelle Theilnahme an der göttlichen Natur Gnade oder Adoption nennen, weil sie doch immer keine natürliche göttliche Würde, sondern eine erst gewordene, übertragene, mitgetheilte, und insofern bei aller Realität eine blos nominelle oder nuncupative war. Gott konnte Christus als Mensch, sofern er es nicht schon von Natur war, immer nur erst werden. Von einem Christus, welcher als Mensch anders als in diesem Sinne Gott ist, hätten die Adoptianer gesagt, er sei nicht mehr Mensch. Demnach würden auch nach Baumgarten-Crusius die Adoptianer einer Abweichung von der kirchlichen Lehre nicht zu beschuldigen sein. Worin bestand denn nun aber das eigentliche Moment der Differenz zwischen ihnen und ihren Gegnern? Darüber kann uns die Art und Weise Aufschluss geben, wie Alcuin den Nestorianismus der Adoptianer zu widerlegen sucht, wenn er 2, 12 sagt: *Accessit humanitas in unitatem personae filii Dei, et mansit eadem proprietas in duabus naturis in nomine filii, quae ante fuit in una substantia. In adsumtione namque carnis a Deo persona perit hominis non natura. In nobis est persona adoptionis, non in filio Dei, quia singulariter ille unus homo ex Deo conceptus et in Deum adsumtus habet proprietatem, filius Dei esse, quod omnes Sancti habent per adoptionem gratiae Dei.* D. h. man kann von Christus als einem menschlichen Subject gar nicht reden, sondern nur von einer menschlichen Natur, ebendesswegen kann auch die Frage, was Christus als Mensch sei, in welchem Sinn er als Mensch Sohn Gottes sei, gar nicht entstehen, er kann nicht als menschliches Subject gedacht und aus diesem Grunde auch nichts menschliches von ihm prädicirt werden. Der Fehler der Adoptianer war dem-

nach, dass sie eine Frage aufwarfen, die durch die kirchliche Lehre schlechthin abgeschnitten ist; ist sie aber einmal aufgeworfen, so kann sie nur im Sinne der Adoptianer beantwortet werden. Dass aber die kirchliche Lehre die Frage, in welchem Sinn Christus als Mensch Gottessohn sei, nicht einmal mehr aufwerfen lässt, beweist am besten die Einseitigkeit, mit welcher die kirchliche Theorie das Menschliche im Göttlichen untergehen lässt. Christus soll auf der einen Seite alles gehabt haben, was zur Vollständigkeit der menschlichen Natur gehört, auf der andern Seite aber doch kein menschliches Subject gewesen sein. Diess ist eine Vorstellung, die sich auf keine Weise vollziehen lässt, welche sosehr aus in sich widerstreitenden Elementen besteht, dass sie sich selbst aufhebt. Hat Christus nur eine menschliche Natur, ohne ein menschliches Individuum, menschliches Subject zu sein, so ist er nicht wahrer wirklicher Mensch, seine menschliche Natur ist nur der Schein einer menschlichen Existenz. Dagegen muss man gestehen, dass sobald Christus auch als Mensch Subject für sich ist, die Einheit der Person aufgehoben ist; allein das ist eben das Eigene der kirchlichen Lehre, dass sie aus Bestimmungen besteht, die sich so negativ zu einander verhalten, dass sie auf keine Einheit des Begriffs zu bringen sind, wesswegen jeder Versuch, die in der Natur der Sache liegende Einheit des Begriffs zu realisiren, nothwendig entweder auf Doketismus oder Dualismus führt. Je nachdem daher die gegenüberstehende Lehre entweder die Einheit oder Zweiheit hervorhebt, macht auch die kirchliche Lehre selbst entweder das Interesse der Einheit oder das der Zweiheit geltend. Während sie daher dem Adoptianismus gegenüber das Menschliche in Christus auf den Begriff einer subjectlosen Natur herabsetzt, behauptet sie gegen den Monotheletismus die Realität des menschlichen Willens; sobald man aber aus dem Dasein eines Willens auf das Dasein eines wollenden Subjects

schliessen will, zeigt sich alsbald, dass auch die Realität des menschlichen Willens eine blos scheinbare ist. Der Adoptianismus gieng daher aus der sehr verzeihlichen Voraussetzung hervor, dass Christus, wenn er eine menschliche Natur haben soll, auch wahrer wirklicher Mensch sein müsse. Dass Christus als Mensch auch als menschliches Subject gedacht werden müsse, weiss Alcuin zuletzt nur dadurch zu bestreiten, dass er sich auf die göttliche Allmacht beruft, welcher alles möglich sei [1]), womit eigentlich nur das Begriffslose der kirchlichen Theorie ausgesprochen ist.

Einen neuen Beweis, wie sehr man innerhalb der Sphäre der kirchlichen Lehre selbst sich immer wieder zum Doketismus hinneigte, gibt die Erneuerung der schon von Hieronymus gegen Helvidius aufgestellten Behauptung, dass die Jungfrau Maria Christus nicht auf die gewöhnliche Weise, sondern *utero clauso* geboren habe. Es sollte dadurch zunächst nur die jungfräuliche Beschaffenheit des Leibes der Jungfrau Maria bewahrt werden, allein eine solche Scheingeburt musste auch die menschliche Existenz Christi selbst zu einer blossen Scheinexistenz machen. Als Ratramnus hörte, dass diese Vorstellung in Deutschland an vielen Orten Eingang finde, schrieb er um das Jahr 850 die schon oben genannte Abhandlung, in welcher er besonders darauf drang, wenn man behaupte, ***Christi infantiam humanae nativitatis verum non habuisse ortum, sed monstruose de secreto ventris incerto tramite luminis in auras exiisse,*** so sei diess nicht ein ***nasci,*** sondern ein ***erumpi,*** was so hervortrete, ***non jure dicitur natum esse, sed violenter egressum.*** So sei Christus nicht wahrhaft geboren, wie der katholische Glaube lehrte. Dagegen meinte Paschasius

1) *Hujus nativitatis majus est sacramentum, quam omnium creaturarum conditio. Concede, Deum aliquid posse, quod humana non valeat infirmitas comprehendere, nec nostra ratiocinatione legem ponamus majestati aeternae, quid possit, dum omnia potest, qui omnipotens est.* III, 3.

Radbertus, da die gewöhnliche Art der Geburt ein Fluch der Sünde sei, so behaupte man damit nicht nur den Verlust der Jungfrauschaft, sondern lasse Christus selbst unter dem Fluch geboren werden, mache ihn zu einem *filius irae de carne peccati, et ipsa, quae benedicta ab angelo praedicatur, in maledictione adhuc permanens sub maledicto peperit.*

Die Elemente einer über die kirchliche Lehre weit hinausgehenden Christologie enthält das System des Scotus Erigena. Christus ist als Gott der Inbegriff der *causae primordiales.* Gott oder sein Wort wird Mensch, wenn das Wort, in welchem alles *causaliter* geschaffen ist und besteht, nach seiner Gottheit in die Wirkungen der Ursachen herabsteigt, d. h. in die sinnliche Welt. Die Annahme der menschlichen Natur ist die Annahme der gesammten Creatur, da in der menschlichen Natur die ganze sichtbare und unsichtbare Creatur enthalten ist. Die Ursache der Menschwerdung ist die Nothwendigkeit der Erhaltung der Welt, die nur in dem Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen bestehen kann. Wie die Ursachen nicht ohne die Wirkungen und die Wirkungen nicht ohne die Ursachen sein können, so muss die Gottheit und die Menschheit eins sein. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus wird demnach hier als die Einheit des Unendlichen und Endlichen aufgefasst. Nun kommt aber weiter in Betracht, dass in dem System des Scotus Erigena Christus nichts anderes ist als der ideale, urbildliche, nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch, und Gott selbst erst in dem Menschen, als der intellectuellen Creatur, zum Selbstbewusstsein oder zum Geist sich aufschliesst. Da das Bewusstsein nicht ohne das Moment der Endlichkeit sein kann, so kann auch nur durch die Einheit des Unendlichen und Endlichen, wie sie in dem Menschen sich darstellt, das Bewusstsein dieser Einheit entstehen. Daher ist das Bewusstsein Gottes selbst, sofern es an sich nur ein gottmenschliches sein kann, durch die

Menschwerdung Gottes bedingt. Erigena drückt sich hierüber V, 25. S. 252 so aus: Das Wort war, ehe es Fleisch wurde für die gesammte sichtbare und unsichtbare Creatur, d. h. die intellectuelle und rationelle, oder die Engel und die Menschen, unbegreiflich, *quoniam remotum et secretum super omne, quod est, et quod non est, super omne, quod dicitur et intelligitur, incarnatum vero quodammodo descendens, mirabili quadam theophania et ineffabili et multiplici sine fine in cognitionem angelicae humanaeque naturae processit, et super omnia incognitam ex omnibus naturam, in qua cognosceretur, assumsit, mundum sensibilem et intelligibilem in se ipso incomprehensibili harmonia adunans.* Dadurch erst hat das an sich unzugängliche Licht der intellectuellen und rationellen Creatur sich zugänglich gemacht, d. h. dadurch erst ist das Licht selbst sich Object des Bewusstseins geworden.

Lehre von der Gnade.

In der griechischen Kirche gibt Johannes von Damascus ganz die Lehre der alten griechischen Kirchenlehrer wieder, bei welchen Freiheit und Gnade zwar immer verbunden waren, die Freiheit aber das die Gnade Überwiegende war. Jeder wird durch die eigene Wahl seines Willens gut oder böse. Das Gute geht daher nur von dem freien Willen des Menschen aus, aber auch Gott ist es, der die Tugend in die Natur gibt, und der Anfang und die Ursache alles Guten ist, so dass wir ohne seine Mitwirkung und Hülfe nichts Gutes wollen oder thun können. Von uns aber hängt es ab, ob wir der Tugend treu bleiben, und Gott, der uns dazu ruft, folgen, oder davon abweichen; besonders schreibt Johannes das τέλος τῶν ἀγαθῶν Gott zu, der die Guten ebenso unterstützt, wie er die Bösen verlässt. Johannes von Damascus legt weit mehr Gewicht auf den Begriff der Tugend als den der Gnade. Der augustinische Begriff der Gnade ist ihm so fremd, dass er geradezu den Satz

aufstellt: So lange wir im Natürlichen (ἐν τῷ κατὰ φύσιν) bleiben, sind wir in der Tugend, wenn wir aber vom Natürlichen abweichen, d. h. von der Tugend, kommen wir zu dem Widernatürlichen und werden böse. Das Böse ist nichts anderes als der Mangel des Guten und der Absprung vom Natürlichen zum Widernatürlichen. Vgl. 2, 30. 4, 20. Gegen eine absolute Prädestination erklärt er sich ausdrücklich 2, 30: Man muss wissen, dass Gott zwar alles voraus weiss, aber nicht alles vorausbestimmt, er weiss voraus, was von uns abhängt, bestimmt es aber nicht voraus, denn er will nicht, dass das Böse geschehe, und erzwingt die Tugend nicht, ὥστε τῆς θείας προγνωστικῆς κελεύσεως ἔργον ἐστὶν ὁ προορισμός. Er bestimmt voraus, was von uns abhängt vermöge seines Vorauswissens, denn vermöge seines Vorauswissens hat Gott voraus schon über alles das Urtheil gesprochen nach seiner Güte und Gerechtigkeit.

In der lateinischen Kirche handelte es sich nur um die Frage, ob die Lehre von der Gnade in der Form der augustinischen Lehre von der Prädestination zu denken sei oder nicht. Es fehlte nicht an Einzelnen, welche die augustinischen Sätze in ihrer ganzen Härte wiederhohlten, wie z. B. Isidor von Sevilla in seinen Sentenzen 2, 6 eine zweifache Prädestination lehrt, eine Vorherbestimmung der Auserwählten zur Seligkeit und eine Vorherbestimmung der Verworfenen zum Tode [1]); jene ist ein Rathschluss Gottes, durch welchen die Auserwählten beständig zu den höhern und innern Gütern getrieben werden, während den Verworfenen, weil Gott von ihnen weicht, zugelassen wird, keinen andern als blos niedern und äussern Gütern nachzustreben. Im Allgemeinen aber sagte die Lehre

1) *Gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem*, wie auch schon Fulgentius von einer *duplex praedestinatio* gesprochen hat.

von der absoluten Prädestination dem Geiste des Zeitalters keineswegs zu, schon aus dem Grunde nicht, weil sie, um sich mit ihr zu befreunden, einen Standpunkt der Speculation voraussetzt, zu welchem sich jene Zeit nicht erheben konnte. Für eine solche, für höhere Ideen so wenig empfängliche, mehr dem Praktischen als dem Speculativen zugewandte Zeit passte am besten die den beliebten Mittelweg der Halbheit einschlagende semipelagianische Lehre mit einer der Gnade noch mehr einräumenden Modification, durch welche man der Collision mit Augustin und ältern kirchlichen Bestimmungen soviel möglich auswich. Dieser immer mehr vorherrschenden Richtung begegnen wir schon bei Gregor dem Grossen, welcher seine die beiden Momente auf die angegebene Weise ausgleichende Ansicht in den Sätzen ausspricht: ***Bonum, quod agimus et Dei est et nostrum. Dei per praevenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem.*** Dass wir uns zum Danke verpflichtet fühlen, geschehe in dem Bewusstsein, dass uns das Geschenk Gottes zuvorkommt, und hinwiederum, dass wir auf eine Belohnung Anspruch machen, drücke das Bewusstsein aus, ***quod obsequente libero arbitrio bona elegimus, quae ageremus.*** Mor. L. 33. in cap. 41. Jobi. Die Gnade kommt bei jedem guten Werke uns so zuvor, dass jede Selbstbestimmung unseres Willens sie schon zu ihrer Voraussetzung hat [1]). Schon hieraus ist das Verhältniss zu Augustin zu ersehen, am deutlichsten geht es aber aus der Gottschalk'schen Streitigkeit hervor, welche die augustinische Prädestinationslehre selbst zum Gegenstand hatte, und mit ihr auch die Lehre von der Sünde und Gnade in der abendländischen Kirche auf's neue zur Sprache brachte.

---

1) *Quia praeveniente divina gratia in operatione bona nostrum liberum arbitrium sequitur, nosmet ipsos liberare dicimur, qui liberanti nos Domino consentimus.* Mor. L. 24. in cap. 33. Jobi.

Die Veranlassung zu dieser Streitigkeit [1]) gab Gottschalk, der Sohn eines sächsischen Grafen, welcher in frühen Jahren als sogenannter *oblatus* von seinen Eltern dem Kloster Fulda übergeben worden war. In der Folge wünschte er aus einem Stande wieder auszutreten, in welchen er ohne seine eigene Selbstbestimmung versetzt worden war, und erhielt auch von einer Kirchenversammlung zu Mainz im Jahr 829 die Erlaubniss hiezu. Allein der Abt seines Klosters, Rabanus Maurus, protestirte dagegen in einer dem Kaiser Ludwig dem Frommen übergebenen Schrift, in welcher er die Verpflichtung der *oblati* zum Mönchsleben als eine bleibende geltend machte. Da ihm dadurch sein Wunsch vereitelt wurde, so wollte er wenigstens in dem Kloster Fulda nicht länger bleiben und trat daher in das Kloster Orbais in der Diöcese Soissons, wo er sich nun mit den Schriften Augustin's so eifrig beschäftigte, dass er den Beinamen Fulgentius erhielt (von dem bekannten Verfechter der augustinischen Prädestinationslehre) und sein Freund, der Abt Servatus Lupus ihn ermahnte, seinen Geist in unnützen Speculationen nicht zu sehr abzumühen. Sonst nahm damals noch an seinem Augustinismus niemand Anstoss. Als er aber im Jahr 847 auf dem Rückweg von einer Pilgerreise nach Rom in einem von dem Grafen Eberhard von Friaul für Wallfahrer gegründeten Hospiz, wo er länger verweilte, mit dem neuerwählten Bischof Notting von Verona zusammentraf und vor diesem die Lehre von einer doppelten Prädestination vortrug, hatte diess bald weitere Folgen. Rabanus Maurus, welcher nicht lange vorher Erzbischof von Mainz geworden war, erhielt davon Kunde, und schrieb sogleich desshalb sowohl an den Grafen Eberhard als auch an den Bischof Notting. Er höre, sagt er in dem Schreiben an den erstern, dass ein gewisser Klügling, *sciolus*, Gottschalk, bei

1) Vgl. des Verf. K.G. III. S. 40 ff.

ihm sich aufhalte und lehre, die göttliche Prädestination beschränke jeden Menschen so, dass wenn einer auch selig werden wolle und durch den rechten Glauben und ein frommes Leben sich bestrebe, vermittelst der Gnade zum Leben einzugehen, er sich doch vergebens abmühe, wenn er nicht zum voraus zum Leben prädestinirt sei. Diese Lehre suchte Rabanus aus Augustin zu widerlegen, und ermahnte zugleich den Grafen, Gottschalk solche Reden zu untersagen. Gottschalk, welcher es sogleich sehr empfindlich aufnahm, von Rabanus Maurus, in dessen Briefen er selbst semipelagianische Grundsätze entdecken zu müssen glaubte, auf diese Weise als Irrlehrer behandelt zu werden, verliess nun das Haus des Grafen Eberhard, und nahm seinen Rückweg über Mainz. Rabanus veranstaltete (im Herbst des Jahrs 848) eine Synode in Mainz, bei welcher auch König Ludwig der Deutsche zugegen war. Gottschalk stellte sich vor der Synode und übergab derselben eine Schrift, in welcher er seine Lehre von einer doppelten Prädestination entwickelte und gegen Rabanus geltend machte, dass er in seinem Briefe an den Bischof Notting gegen den wahren Glauben die Prädestination der Bösen verworfen, den Willen Gottes und das Verdienst des Blutes Christi auf alle Menschen ohne Ausnahme ausgedehnt, und von dem freien Willen des gefallenen Menschen, wie Cassian und Gennadius, gesprochen habe. Gottschalk's Lehre wurde, wie man nicht anders erwarten konnte, von der Synode verdammt, und er selbst mit einem Schreiben des Rabanus Maurus dem Erzbischof Hinkmar von Rheims, in dessen Kirchensprengel Gottschalk gehörte, zugesandt, und derselbe aufgefordert, ihn an dem Herumstreifen zu hindern und für die Zukunft unschädlich zu machen. Hinkmar stellte ihn im Jahr 849 zu Chiersy vor eine Versammlung, welche ihn, da er seine Lehre nicht widerrufen wollte, sondern freimüthig vertheidigte, nicht nur aufs neue als Ketzer verurtheilte, sondern ihm auch die Ver-

richtungen seiner priesterlichen Würde untersagte, und noch überdiess verfügte, weil er sich herausgenommen habe, *et ecclesiastica et civilia negotia contra propositum et nomen monachi contemnens conturbare jura ecclesiastica, durissimis verberibus castigari et secundum ecclesiasticas regulas ergastulo retrudi auctoritate episcopali decernimus* [1]). Dieser Beschluss der Versammlung, welchen die auf derselben anwesenden Äbte und Mönche durch die Regel des h. Benedict rechtfertigten, wurde mit unmenschlicher Härte vollzogen [2]). Hierauf wurde er in das Kloster Hautvilliers *(monasterium altovillare)* in dem Kirchensprengel von Rheims eingesperrt, und sehr streng behandelt. Als Hinkmar ihm seine Lage etwas erleichterte, machte sogleich Rabanus Maurus, welcher überhaupt in dieser ganzen Sache einen sehr harten unchristlichen Sinn an den Tag legte, Gegenvorstellungen, und die alte Strenge musste wieder eintreten. Hinkmar hatte den Bischof Prudentius von Troyes befragt, ob er den Gottschalk nicht wenigstens am Osterfeste zur Communion zulassen solle, und Prudentius scheint ihm eine mildere Behandlung empfohlen zu haben, Rabanus Maurus aber machte nun dem Hinkmar darüber Vorwürfe, dass er dem Gottschalk noch so viele Freiheit zu schreiben und zu reden lasse, und wollte ihn nur im Falle eines Widerrufs zur Communion zugelassen wissen. Vergebens aber bemühte man sich, ihn zu einem Widerruf zu bewegen. Er war so fest von der Wahrheit seiner Lehre überzeugt, dass er sich zu einem Gottesurtheil erbot. Er wollte

---

1) Mansi XIV. S. 919.

2) In einer Schrift jener Zeit wird diese Scene so geschildert: *Inaudito irreligiositatis et crudelitatis exemplo tamdiu ille miserabilis flagris et caedibus trucidatus est, donec (sicut narrarunt nobis, qui praesentes aderant) accenso coram se igni libellum, in quo sententias scripturarum sive sanctorum patrum sibi collegerat, quas in concilio offerret, coactus est jam paene emoriens suis manibus in flammam projicere.* Flodoardus, Hist. eccl. Rhem. 3, 28.

öffentlich vor dem Könige und vor einer Versammlung von Bischöfen, Geistlichen und Mönchen in vier mit siedendem Wasser, brennendem Öl und Pech gefüllte Fässer nach einander hineinspringen, und wenn er auch nur die geringste Furcht zeige, dieses Anerbieten wirklich auszuführen, so solle man ihn dann sogleich in's Feuer werfen. Seine Gegner liessen sich nicht darauf ein. Obgleich es nicht an Stimmen fehlte, die sich für ihn vernehmen liessen, so geschah doch von keiner Seite etwas von Bedeutung, um seine Lage zu ändern. Zwar nahm sogar Papst Nicolaus, nachdem Gottschalk Gelegenheit gefunden hatte, durch einen Mönch des Klosters Hautvilliers eine schriftliche Appellation an ihn gelangen zu lassen, wenigstens soweit Kenntniss von dieser Sache, dass er in einem Schreiben an den König Karl den Kahlen auch über diesen Punkt seine Unzufriedenheit mit dem Erzbischof Hinkmar bezeugte. Allein es hatte auch diess durchaus keine weitere Folge, und dem Unglücklichen wurde, nachdem er zwanzig Jahre in seinem Kerker zugebracht hatte, bis zum Jahr 868, nicht einmal im Augenblick des Todes die Communion und ein kirchliches Begräbniss ohne die Bedingung eines ausdrücklichen Widerrufs gestattet. Da er sich auch jetzt hiezu nicht verstehen konnte, so blieb ihm nur der Trost, als Märtyrer seiner Überzeugung zu sterben.

So wenig er jedoch, was in der That befremden muss, und ein Beweis der sittlichen Gleichgültigkeit jener Zeit ist, von irgend einer Seite eine kräftige Unterstützung gegen eine so ungerechte Behandlung erhielt, so erhoben sich doch bald mehrere bedeutende Stimmen zur Vertheidigung wenn auch nicht seiner Person, doch seiner Lehre. Man konnte es sich nicht verbergen, dass in Gottschalk eigentlich das Ansehen Augustin's angegriffen sei. Der erste, der diess offen erklärte, war der Bischof Prudentius von Troyes, in einer wahrscheinlich noch im Jahr 849 an Hinkmar und dessen Freund, den

Bischof Pardulus von Laon gerichteten Schrift, in deren Eingang er beide Bischöfe ermahnte, doch ja nicht zu gestatten, dass die Lehre des h. Augustinus, des gelehrtesten aller Kirchenväter, die mit der h. Schrift auf's vollkommenste übereinstimme und von dem hohen apostolischen Stuhl und der ganzen katholischen Kirche gebilligt sei, von irgend jemand durch Widerspruch gegen eine doppelte Prädestination angegriffen werde. Bald darauf schrieb Ratramnus, von Karl dem Kahlen darüber befragt, wie die in Bewegung gekommene Streitfrage nach den Aussprüchen der ältern Kirchenlehrer zu beurtheilen sei, die schon genannte Schrift, in welcher er sich gleichfalls für die Lehre von einer doppelten Prädestination aussprach. An ihn schloss sich der Abt Servatus Lupus an. Auf die Aufforderung Karls des Kahlen schrieb auf der Seite Hinkmar's gegen die Lehre von einer doppelten Prädestination Johannes Scotus Erigena in einem gegen Gottschalk sehr gehässigen Sinne. Seine Schrift erregte jedoch bei der Gegenpartei so grossen Anstoss, dass dem Erzbischof Hinkmar mit einem solchen Verfechter seiner Sache nicht sehr gedient sein konnte. Der Erzbischof Wenilo von Sens bezeichnete neunzehn Sätze in der Schrift des Scotus Erigena als häretisch, und der Bischof Prudentius von Troyes und der Diaconus Florus von Lyon schrieben die schon genannten Gegenschriften. Gegen diese Gegner sah sich nun auch der Erzbischof Hinkmar nach neuen Bundesgenossen um, und wandte sich in dieser Absicht in Verbindung mit seinem Freunde, dem Bischof Pardulus von Laon, im Jahr 853 an den Erzbischof Amulo von Lyon, welcher bereits, da ihm Gottschalk seine Glaubensbekenntnisse zugeschickt hatte, seine Missbilligung der Gottschalk'schen Lehre, obgleich in milderem Sinne, in einem dem Erzbischof Hinkmar zugeschickten Schreiben an Gottschalk ausgesprochen hatte. Es ist schon bemerkt worden, dass Hinkmar aus dieser Veranlassung statt

des gehofften Bundesgenossen in Amulo's Nachfolger Remigius nur einen neuen Gegner erhielt. Auf welchem andern Wege hierauf Hinkmar der Sache eine seinem Interesse günstige Wendung zu geben wusste, und welchen Ausgang der Streit zuletzt nahm, wollen wir erst nachher sehen, wenn wir zuvor, was hier für uns die Hauptsache sein muss, die verschiedenen einander gegenüberstehenden Lehrbegriffe kennen gelernt haben werden.

Lehre Gottschalk's. Die Hauptquelle sind, bei der Unsicherheit der Berichte der Gegner, die noch vorhandenen Glaubensbekenntnisse Gottschalk's. Von dem ersten, das Gottschalk auf der Synode in Mainz übergab, hat Hinkmar in seiner Schrift De praedest. c. 5 ein nicht unbedeutendes Fragment erhalten. Die beiden andern verfasste Gottschalk in seinem Gefängniss; das erstere ist nur kurz, das zweite ausführlicher, in der Form eines Gebets.

In dem von Rabanus an Hinkmar erlassenen Schreiben der Synode zu Mainz wird Gottschalk beschuldigt, nicht blos eine Prädestination zum Guten, sondern auch zum Bösen zu lehren. Es wird gesagt, Gottschalk lehre, dass es eine Prädestination Gottes, wie im Guten, so auch im Bösen gebe, und dass es solche in dieser Welt gebe, welche wegen der Prädestination Gottes, sofern sie sie zwingt, in den Tod zu gehen, von Irrthum und Sünde nicht bekehrt werden können, *quasi Deus eos fecisset ab initio incorrigibiles et poenae obnoxios in interitum ire* [1]). Allein diess ist nicht die wahre Lehre Gottschalk's. Hinkmar selbst gesteht De praedest. c. 5, Gottschalk und seine Anhänger sagen, Gott habe die Gottlosen prädestinirt *ad interitum non ad peccatum.* Diess stimmt auch allein mit dem Inhalt seiner drei Glaubensbekenntnisse überein. In dem ersten zu Mainz übergebenen sagt er bei

1) Mansi XIV. S. 914.

Hinkmar De praedest. c. 5: Ich Gottschalk glaube und bekenne, *quod gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem,* dass, wie der unveränderliche Gott vor Grundlegung der Welt alle seine Erwählten auf unveränderliche Weise durch seine freie Gnade zum ewigen Leben prädestinirt hat, ebenso alle Gottlose, welche am Tage des Gerichts wegen ihrer bösen Werke verdammt werden werden, derselbe unveränderliche Gott durch sein gerechtes Gericht auf unveränderliche Weise zum ewigen Tod prädestinirt hat. Alle Erwählte, zu deren Erlösung durch sein Blut der Sohn Gottes kam, will die Güte des allmächtigen Gottes als solche, die zum Leben prädestinirt sind, unabänderlich nur beseligen, und hinwiederum alle Gottlose, für welche derselbe Sohn Gottes weder Mensch geworden, noch gebetet, geschweige sein Blut vergossen, noch auf irgend eine Weise gekreuzigt worden ist, von welchen er vorauswusste, dass sie nur schlecht sein werden, und welchen er auf die gerechteste Weise die ewige Strafe vorausbestimmt hat, diese will er schlechthin nicht selig werden lassen. C. 27. Ebenso erklärt er sich in seinen beiden andern Confessionen. Ich glaube, sagt er in der dritten, dass der Gott von Ewigkeit alles künftige Gute und Böse vorhergesehen, aber nur das Gute prädestinirt hat, und dieses theilt sich wiederum in Wohlthaten der Gnade und der gerechten Gerichte. Wie die Auserwählten zum ewigen Leben, so sind die bösen Geister und die Gottlosen zur ewigen Strafe prädestinirt. Glaube man nur ein Vorhersehen, nicht aber auch eine Prädestination der Strafe, so mache man Gott nach Augustin veränderlich. Für die Prädestination der Bösen beruft sich Gottschalk besonders auf die Stellen des Neuen Testaments, nach welchen der Fürst dieser Welt schon gerichtet ist. Die Lehre Gottschalk's besteht demnach in folgenden Hauptsätzen:

1. Alle Menschen sind im Zustande der Sünde und Gott-

losigkeit, aber Gott hat einige durch seine freie Güte zur Seligkeit prädestinirt, und will nur diese, nicht aber alle beseligen. Ebendesswegen ist

2. Christus nicht für alle, sondern nur für die zur Seligkeit Prädestinirten gestorben.

3. Die Bestrafung der Bösen hat Gott nicht blos vorhergesehen, sondern prädestinirt, aber

4. ihre Gottlosigkeit selbst hat Gott nicht prädestinirt, sondern blos vorhergesehen; *pessimos futuros esse praescivit Deus*, sagt Gottschalk ausdrücklich in der ersten Confession. Ihre Prädestination zur Verdammung ist demnach bedingt durch das Vorherwissen Gottes, oder ihre von Gott vorhergesehene Gottlosigkeit.

Der Grundgedanke war bei Gottschalk, wie aus allem hervorgeht, die Unveränderlichkeit Gottes [1]). Diese Grundidee seines Systems stimmt, was bemerkenswerth ist, ganz zusammen mit der festen unerschütterlichen Consequenz seines Charakters. Von dieser Grundidee aus musste er den Rathschluss Gottes in Ansehung des Menschen so wenig als möglich durch etwas im Menschen selbst bedingt sein lassen. Das Unveränderliche war das Wesentliche seines Denkens und Wollens. Der Rathschluss Gottes steht also an sich fest als Prädestination. Die Prädestination Gottes ist wesentlich eine und dieselbe bei den Guten und Bösen; den Unterschied macht nur die Verschiedenheit des Objects, sofern das Object der Prädestination bei den Guten die Seligkeit, bei den Bösen die Strafe ist. Solange aber der Begriff der Prädestination nur durch das Object bestimmt ist, auf das sie sich bezieht, die

1) Man vgl. wie er in seiner Mainzer Conf. die Idee der Unveränderlichkeit Gottes hervorhebt. Ebenso sagt er in seiner längeren Confession: Wenn schon in Ansehung der Erwählten keine Veränderung in Gott zu denken sei, um wie viel weniger sich annehmen lasse, dass Gott *propter vasa irae* sich ändere.

Seligkeit auf der einen und die Strafe auf der andern Seite, ist der Voraussetzung noch zu viel Raum gelassen, der Mensch selbst bestimme sich entweder zur Seligkeit oder zur Strafe. Um daher den Begriff der Prädestination nicht blos in Ansehung des Objects, sondern auch des Subjects zu bestimmen, hebt Gottschalk besonders hervor, dass man, wenn man sage, den Guten sei die Seligkeit, und den Bösen der Tod oder die Strafe prädestinirt, ebenso gut auch umgekehrt sagen müsse, die Guten seien zur Seligkeit und die Bösen zum Tode prädestinirt [1]). So sind Gute und Böse in Ansehung der Prädestination noch auf denselben Ausdruck gebracht, und man kann ohne Bedenken, wie ja auch schon Augustin selbst bisweilen sich so ausdrückte, besonders aber nach dem Vorgang eines Fulgentius von Ruspe und Isidor von Sevilla von einer doppelten Prädestination, oder vielmehr der doppelten Form einer und derselben Prädestination reden. Es fragt sich nur, ob Gottschalk noch weiter gieng, und den Begriff der Prädestination in Beziehung auf die Bösen ebenso weit ausdehnte als in Beziehung auf die Guten. Diess wäre aber nur in dem Falle möglich gewesen, wenn er die Präscienz und die Prädestination völlig identisch genommen hätte. Er sagt nun zwar allerdings einmal in seiner längern Confession: *apud omnipotentiam idem praescire quod velle,* allein diese Identität der Präscienz und Prädestination bezog er nur auf die Werke Gottes, auf die Sphäre der unmittelbaren Thätigkeit Gottes, also nur auf das Gute, in Beziehung auf das Böse aber unterschied er ausdrücklich die Präscienz und die Prädestination.

---

1) Er sagt in seiner längern Confession: *certe frustra illis (electis) praedestinasses vitam, nisi et illos praedestinasses ad ipsam. Sic etiam — reprobis hominibus perennem merito praedestinasti mortem, et eosdem similiter praedestinasti ad eam, quia nimirum sine caussa et ipsis praedestinasses mortis perpetuae poenam, nisi et ipsos praedestinasses ad eam. Non enim irent, nisi destinati, neque profecto destinarentur, nisi essent praedestinati.*

Credo atque confiteor, sagt er, *praescisse te ante saecula, quaecunque erant futura sive bona sive mala, praedestinasse vero tantummodo bona.* Gegenstand der Präscienz ist daher sowohl das Böse als das Gute, Gegenstand der Prädestination aber nur das Gute, auch die dem Bösen prädestinirte Strafe kann daher nur unter den Begriff des Guten gestellt werden, wesswegen Gottschalk die *gratiae beneficia* und die *judicia justitiae* als *bona praedestinata bifariam* unterscheidet. Bei dieser Unterscheidung der Präscienz und Prädestination muss man immer wieder darauf zurückkommen, dass die Sünde Adams die freie That seines Willens war; in welchem Verhältniss sich aber Gottschalk diese freie That Adams zur Unabänderlichkeit des göttlichen Rathschlusses nach seiner Idee gedacht hat, darüber findet sich nichts.

Auf derselben Seite stehen als Vertheidiger einer doppelten Prädestination Prudentius, Ratramnus, Servatus Lupus, Remigius. Auch diese Kirchenlehrer sehen die Lehre von einer Prädestination der Bösen zu den ewigen Strafen, wie der Guten zur Seligkeit als eine nothwendige Folge der Ewigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Rathschlusses an; um aber Gott nicht zum Urheber des Bösen zu machen, lassen sie die Prädestination Gottes in Ansehung der Bösen bedingt und vermittelt sein durch seine Präscienz der von Adam auf alle Menschen übergegangenen Sünde und Schuld. Am bestimmtesten hat sich hierüber Servatus Lupus erklärt in seiner Schrift De tribus quaest. c. 30. Viele, und unter ihnen auch sehr angesehene Bischöfe, nehmen an einer Prädestination Gottes in Ansehung der Bösen grossen Anstoss, sie fürchten nämlich dadurch die Meinung zu veranlassen, Gott habe einige aus Freude an der Strafe *(lubidine puniendi)* geschaffen, und verdamme sie insofern ungerecht, sofern sie ebenso wenig die Strafe als die Sünde vermeiden können. Diese sollen aber nur bedenken, dass wie in Adam alle mit freiem Willen ge-

sündigt haben, so auch vor seiner Sünde alle ohne Sünde waren [1]). Servatus Lupus bemerkt selbst, dass die Lehre von der absoluten Prädestination leicht praktisch sehr nachtheilig wirken könne, man könne so leicht denken: warum gebe ich mich denn nicht allen meinen Lüsten hin, wenn ich doch verloren bin; er gibt aber darauf die ganz richtige Antwort, dass ein solcher Gedanke selbst nur aus der Liebe zur Sünde und aus unverbesserlicher Gottlosigkeit hervorgehen könne. Auch verkennt Servatus Lupus nicht, dass dem Erlöser leicht zu viel entzogen zu werden scheinen könne, wenn er nicht alle Menschen erlöst habe, er ist daher bereit, die Allgemeinheit der Erlösung zuzugeben, wofern man nur beweisen könne, dass das Blut Christi auch den Verlorenen etwas nütze. In der Stelle 1 Tim. 2, 4 will Servatus Lupus πάντες nur in einem beschränkten Sinn, nur von denen, welche einmal selig werden sollen, verstehen: ***salvantur omnes, quoscunque ille salvare voluerit.***

Als Ausdruck derselben Ansicht mögen hier noch die sieben ***regulae fidei*** stehen, welche der Erzbischof Remigius in seiner Schrift De tribus epist. seiner Erklärung über die fünf dem Gottschalk schuldgegebenen Sätze voranstellte:

1. Gott hat nichts in der Zeit vorhergewusst oder prädestinirt, sondern, wie er selbst ewig und unveränderlich ist, so ist auch sein Vorherwissen und seine Prädestination. 2. In Gottes Werken ist nichts, das er nicht von Ewigkeit vorhergewusst und unabänderlich angeordnet hätte. Alles, was zeitlich ist, geht daher auf unzeitliche Weise in seiner Präscienz und Prädestination voran, und was er auf diese Weise vorausgewusst und prädestinirt, kann auch in den Dingen

---

1) *Deum autem non homini necessitatem casus intulisse, potestatem tamen permisisse, ipsum vero et casum praescisse, et quid casum sequeretur constituisse, ut videlicet genus humanum sua sponte corruptum nec totum propter misericordiam damnaretur, nec totum propter justitiam salvaretur.*

sein. Was nicht auf diese Weise von Gott geordnet ist, kann überhaupt nicht sein. 3. In Gottes Werken ist alles, was er vorher weiss, auch prädestinirt, weil alles gut und gerecht ist. 4. Die guten Werke gehören *principaliter* und *veraciter* dem Schöpfer, die bösen aber nur dem Geschöpf, die letztern hat Gott vorhergewusst, aber nicht prädestinirt. 5. Der allmächtige Gott hat in einer und derselben Präscienz und Prädestination von einigen Bösen so vorausgewusst, dass sie in der Gottlosigkeit beharren werden, wesswegen er sie gerechter Weise zum Untergang prädestinirte, dass er durch seine sichere Präscienz und gerechte Prädestination keinem die Nothwendigkeit auferlegte, böse zu sein und anders nicht sein zu können, d. h. in Ansehung der Bösen ist die Prädestination eigentlich nur Präscienz. 6. Es kommt nicht darauf an, dass überall in der Schrift die Ausdrücke Präscienz und Prädestination gebraucht sind, sondern nur auf die Sache. 7. Keiner von den Auserwählten Gottes kann umkommen, aber auch keiner von den Verworfenen selig werden.

In diesen Grundsätzen ist schon das günstige Urtheil enthalten, das Remigius über die fünf Sätze aussprach, welche Hinkmar bei Gottschalk ketzerisch finden wollte. Nur an dem fünften Satz, dass, nachdem der erste Mensch durch seinen freien Willen gefallen, niemand seinen freien Willen zum Guten, sondern nur zum Bösen gebrauchen könne, nahm Remigius Anstoss, weil dadurch der freie Wille ganz aufgehoben zu werden scheine. Der rechtglaubige Sinn erfordere, zu sagen: *nemo hominum sine gratia Dei libero bene uti potest arbitrio.* Man sieht aber leicht, dass hier nur ein Streit um den Ausdruck ist, da auch Remigius nach Augustin annimmt, dass der freie Wille des Menschen schwach, verdorben und todt sei. Ob nun gesagt wird, es gibt keinen freien Willen zum Guten, oder der freie Wille zum Guten muss erst durch die Gnade wieder geweckt werden, ist einerlei. Im Allgemei-

nen aber urtheilt Remigius über Gottschalk c. 24: Es scheine ihm ausser Zweifel, dass das, was er über die göttliche Prädestination gesagt, der Regel des katholischen Glaubens gemäss wahr sei, und von wahrheitredenden Vätern auf's evidenteste bestätigt, und dass es daher schlechthin von keinem, der für katholisch gehalten werden wolle, verworfen und verdammt werden dürfe. Daher sei nur zu bedauern, dass man nicht diesen unglücklichen Mönch, dessen Behandlung Remigius einen Gegenstand allgemeinen Abscheu's nennt, sondern die kirchliche Wahrheit verdammt habe. Sehr richtig wird auch gegen Rabanus bemerkt, dass er den eigentlichen Streitpunkt nicht der Wahrheit gemäss aufgefasst habe. Es handle sich nicht darum, ob Gott die Gottlosen und Ungerechten zur Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit selbst prädestinirt habe, d. h. dazu, dass sie gottlos und ungerecht sind, und anders nicht sein können, was keiner der jetzigen Zeit behauptet habe, wie es denn auch eine verabscheuungswürdige Blasphemie sei, sondern nur darum, ob er diejenigen, von welchen er mit absoluter Wahrheit vorauswusste, sie werden durch ihre eigene Schuld gottlos und ungerecht sein, und in ihrer Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit bis zu ihrem Tode beharren, nach seinem gerechten Gericht zur ewigen Strafe prädestinirt habe. Dass Gott die Seligkeit aller Menschen nur in einem beschränkten Sinne wolle, und Christus nicht für alle, sondern nur für die Erwählten gestorben sei, behauptet auch Remigius; nur will er über diese Sätze, da die Kirche über sie nichts entschieden habe, eine gewisse Freiheit der Ansicht offen gelassen wissen.

Bei der Darstellung der Lehre der Gegner Gottschalk's müssen wir die Theorie des Scotus Erigena wegen ihrer Eigenthümlichkeit von der Lehre Hinkmar's unterscheiden. Die Hauptsätze der Theorie des Scotus Erigena sind folgende:

1. Es gibt nicht nur keine doppelte Prädestination, son-

dern überhaupt keine Prädestination, weil Präscienz und Prädestination, Wollen und Wissen in Gott eins sind. Gottes Wille ist die einzige und höchste Ursache aller Dinge, eine freie Causalität, ohne alle Nothwendigkeit, nur durch sich selbst bedingt. Er ist nicht von Gott selbst verschieden, sondern Gottes Wesen selbst, nur der menschliche Verstand unterscheidet nach seiner Beschränkung verschiedene Begriffe und Benennungen. Daher ist *Deus verus vera Dei praedestinatio. Non enim aliud Deo est velle, aliud praedestinare, quoniam omne, quod fecit, praedestinavit, praedestinando voluit, et volendo praedestinavit.* Alles, was ist, ist nichts anderes als die Eine und wahre *essentia, quae ubique in se ipsa tota est, et quae est illa, nisi omnium naturarum praesciens praedestinatio et praescientia praedestinans.* Noch viel weniger kann es also eine doppelte Prädestination geben, weil man sonst das göttliche Wesen trennen und spalten müsste. De praedest. c. 3. 4. 10.

2. Allen vernünftigen Wesen hat Gott die freie Willkür seines Wesens geschenkt, damit sie durch den guten Gebrauch seines Geschenks selig werden, durch Missbrauch aber ziehen sie sich Strafe zu. Es ist die grösste Thorheit, zu bezweifeln, dass der Wille des Menschen zu seiner Natur gehört, er ist vielmehr die vernünftige Substanz selbst. Daher konnte der Mensch den Willen gar nicht verlieren, weil eine Substanz oder Natur nicht verloren gehen kann. Erigena führt diess weiter so aus: Ein vernünftiges Wesen kann nur ein wollendes sein, da es von dem Willen, welcher die Ursache von allem ist, nach seinem Bilde geschaffen ist. Wie hätte es der göttliche Wille, d. h. die *summa universitatis ratio,* welche die freieste Macht ist, nach seinem Bilde geschaffen, wenn er nicht als seine Substanz den freien vernünftigen Willen geschaffen hätte? Den deutlichsten Beweis gebe die Sünde des ersten Menschen. Obgleich er durch die Sünde die Seligkeit

verlor, so verlor er doch seine Substanz nicht, welche ist *esse, velle, scire. Est enim et vult et scit, vult se esse et scire, scit se esse et velle;* was hatte also der Mensch vor der Sünde, was er nach der Sünde nicht mehr gehabt hätte? Seinen freien Willen kann er nicht verloren haben, weil er zu seiner Substanz gehört, denn Gott schuf in dem Menschen keinen gefangenen, sondern einen freien Willen, und diese Freiheit blieb nach der Sünde. Nur die Kraft und Energie des Willens habe der Mensch durch die Sünde verloren, aber ebendesswegen sei diese Kraft und Energie im ersten Menschen nichts substanzielles, sondern nur eine Gnade des Schöpfers gewesen. Der Mensch wollte nicht, was er konnte, und kann nachher, wenn er will, nicht, ausser mit Hülfe der Gnade. Die Ursache aller guten Handlungen liegt im *liberum humanae voluntatis arbitrium,* sofern es die Gnade vorbereitet und durch ihre Mitwirkung unterstützt, alles Böse hat seine ursprüngliche Wurzel in einer verkehrten Bewegung des *liberum arbitrium.* Erigena setzt hier eigentlich Natur und Gnade wie Böses und Gutes einander entgegen. Den gewöhnlichen Begriff der Gnade dürfen wir bei Erigena nicht voraussetzen. Die Gnade ist ihm nur das Princip des Guten im Willen, oder die Richtung des Willens auf das Gute. Desswegen setzt er die Gnade auch schon im ersten Menschen voraus. Ist der Wille an sich die blosse Form des Wollens, so ist es eine erst hinzukommende Bestimmung des Willens, ob er sich auf das Gute oder Böse richtet, und da das Gute dem Bösen gegenüber das Positive ist, so hat das Gute seinen Grund in der Energie, das Böse in der Schwäche, der mangelhaften Bewegung des Willens. Da Erigena auch schon in Adam die Gnade, das Gute wirken lässt, so kann er mit Recht behaupten, dass der Mensch noch jetzt dieselbe Freiheit des Willens habe, wie Adam. Das *liberum arbitrium* ist dem Menschen gegeben, um dadurch zu zeigen, *quid in homine praevaleret*

natura sine gratia, quid gratia posset in natura, d. h. ob er sich auf das Böse oder das Gute richte. Der Sünde Adam's konnte er keinen eigenthümlichen Einfluss auf die sittliche Beschaffenheit seiner Nachkommen zuschreiben, er spricht nur von den Folgen der Sünde an sich. Die Gottschalk'sche Irrlehre stellte er in die Mitte zwischen die pelagianische, welche die Gnade Gottes verachte, und die entgegengesetzte, welche den freien Willen zu sehr herabsetze; mit jener habe sie gemein die Aufhebung der freien Gnade durch die Nothwendigkeit der Prädestination, entferne sich aber von ihr dadurch, dass sie dem freien Willen alle Kraft zum Guten sowohl als Bösen abspreche, dieser andern nähere sie sich dadurch, dass sie dem freien Willen seinen Trieb zu nehmen suche, und widerspreche ihr durch die Aufhebung der Gnade, d. h. sie hebe Gnade und Freiheit zugleich auf durch den Begriff der Nothwendigkeit. Auch an dem dem Pelagianismus entgegengesetzten augustinischen System musste er demnach, wenn er gleich Augustin diesen Vorwurf nicht machen wollte, tadeln, dass es alles der Nothwendigkeit unterwerfe.

3. Es gibt also keine Prädestination des Bösen, sondern alles Böse entsteht nur aus dem freien Willen, aus der Prädestination so wenig als aus der Präscienz Gottes, welche dadurch, dass sie die Sünden voraus weiss, keine zwingende Ursache ihrer Entstehung ist. Erigena geht aber noch weiter und behauptet: es gibt nicht nur keine göttliche Prädestination, sondern nicht einmal eine göttliche Präscienz des Bösen, denn die Präscienz ist das Wesen Gottes selbst, Gottes Wesen aber ist das Seiende, das Böse oder die Sünde dagegen ist das Nichtseiende; wie kann also Gott, der nur das Seiende weiss, das wissen, was eigentlich gar nicht ist? [1])

---

1) Vgl. De praedest. c. 10: *Omne malum aut peccatum est aut poena peccati, quae duo, si nulla vera ratio sinit Deum praescire, quanto magis*

4. Was von der Sünde gilt, gilt auch von der Strafe der Sünde, es findet bei dieser so wenig als bei jener eine göttliche Präscienz und Prädestination statt, denn die Strafe wie die Sünde ist eine blosse Negation, die *absentia beatae felicitatis*, ja die Strafe der Sünde ist eigentlich nur die Sünde selbst, C. 16 [1]). Das Böse existirt also für Gott gar nicht als Object seines Wissens, weil es überhaupt nichts ist, deswegen kann es auch nicht von Gott bestraft werden, gleichwohl gibt es auch nach Erigena eine Strafe für das Böse, aber diese Strafe besteht nur darin, dass das Böse sich selbst bestraft. *Nullum est peccatum*, sagt Scotus Erigena de praedest. c. 6, *quod non se ipsum puniat, occulte tamen in hac vita, aperte vero in altera.* Die Strafe des Bösen liegt daher in der zum Bösen seinem Begriff nach gehörenden Negativität, vermöge welcher es sich, je mehr es sich selbst realisiren will, um so mehr selbst aufhebt.

5. Wie es demnach, obgleich die Sünde und die Strafe der Sünde an sich nichts sind, doch eine Strafe der Sünde gibt, sofern nämlich die Strafe der Sünde nichts anderes als

---

praedestinare, quis audeat dicere, nisi e contrario? Quid enim? numquid possumus recte sentire de Deo, qui solus est vera scientia, qui fecit omnia, quae sunt, in quantum sunt, eorum, quae nec ipse est, nec ab eo sunt, quia nihil sunt, praescientiam seu praedestinationem habere? sicut Deus mali auctor non est, ita nec praescius mali nec praedestinans est. Vgl. c. 15: *Ratio pronuntiare non dubitat, peccata eorumque supplicia nihil esse, ac per hoc nec praesciri, nec praedestinari posse; quomodo enim vel praesciuntur, vel praedestinantur, quae non sunt?* Diess beruht darauf, dass nach Erigena in Gott Wissen und Sein identisch sind, Gott kann nur wissen, was er ist, und nur sein, was er weiss. Vgl. de praedest. c. 8.

1) Vgl. De praedest. c. 10, wo Erigena behauptet, *omne malum peccatum et poenam ejus esse, et haec nihil esse, peccatum ejusque consequentias in morte atque miseria constitutas non aliud esse, quam integrae vitae beataeque corruptiones, ita ut singula singulis opponantur, integritati quidem peccatum, vitae mors, beatitudini miseria. Illa sunt, haec penitus non sunt. — Non esse igitur praedestinationem poenae.* C. 16: *Nihil aliud esse poenas peccatorum nisi peccata.*

das Negative der Sünde ist, so kann in demselben Sinn auch von einer Prädestination zur Strafe die Rede sein. Erigena sagt hierüber: Die Schlechtigkeit der Gottlosen und ihres Hauptes, des Teufels, verlangt nichts anderes, als von dem, welcher das höchste Sein ist, ganz abzufallen, so dass, wenn das göttliche Gesetz es zuliesse, ihre Natur in das Nichts versinken würde, wie das Böse das Nichts ist [1]). Dass aber das Böse, so wie es in die Erscheinungswelt heraustritt, immer nur einen bestimmten Grad seiner Negativität erreicht, immer nur ein grösseres oder kleineres Minus des Guten ist, das Gute nie ganz negiren kann, sondern in der Realität des Guten seine Schranke und die bestimmte Grenze seiner Verneinung findet, dass es als das Endliche am Guten, als die Begrenzung des Seins, das Gute auf die verschiedenste Weise negirt, und dadurch nach dem auch hier vorauszusetzenden Satze: *omnis determinatio est negatio,* das Sein als ein endliches bestimmt, diess ist der Gegenstand der Prädestination [2]). Sofern also das Böse immer nur am Guten ist, und durch den höheren oder geringeren Grad seiner Negativität das Sein des Guten bestimmt, bezieht sich die Prädestination nur auf den Ort, welchen Gott jedem Einzelnen nach dem Grade seiner Realität im Universum angewiesen hat. Verworfene gibt es also nur

---

1) *Sed quoniam ei difficultas ex aeternis legibus obsistit, ne in tantum cadat, quantum vellet, ex ea difficultate laborat, laborando torquetur, punitur, et fit misera inanium voluptatum egestate. Praedestinavit itaque Deus impios ad poenam vel interitum, hoc est, circumscripsit eos legibus suis incommutabilibus, quas eorum impietas evadere non permittitur.* C. 18.

2) Ist also von einer Prädestination zur Strafe die Rede, *non aliud intelligere jubemur, quam Deum praescisse et praedestinasse, quo ordine universitatis futuri sunt illi, quos occultissimo, justissimo tamen judicio amaritudinem peccatorum suorum sentire permisit. — Non incongrue praescientia et praedestinatio aestimantur esse in his, quae vitio creaturae sunt orta, cum non solum ipsam creaturam sapienter ordinet, sed etiam vitium ejus suas leges excedere non sinat.* C. 17. *Divina sapientia praedestinavit in suis legibus modos, ultra quos impiorum malitia progredi non potest.* C. 18.

so, wie es im Zusammenhang des Weltganzen auch untere Grade der Lebens-Entwicklung geben muss. Wie hier die Prädestinationstheorie des Erigena mit der Schleiermacher'schen zusammentrifft, fällt von selbst in die Augen.

Diese Theorie steht im engsten Zusammenhang mit dem schon dargestellten System des Scotus Erigena, und kann nur von dem Standpunkt desselben aus beurtheilt werden. Wenn sie der Prädestinationslehre Gottschalk's gegenüber das Hauptgewicht auf die Freiheit des Willens legt, so ist nicht zu übersehen, dass sie dem Menschen, als dem Bilde Gottes, die Freiheit in demselben Sinne beilegt, in welchem Gott als frei gedacht werden muss, also nur in dem Sinne, in welchem die Freiheit auch wieder identisch ist mit der Nothwendigkeit. Sie setzt daher eigentlich nur der sittlichen, durch den Zusammenhang der Sünde und der Strafe bestimmten Nothwendigkeit der Gottschalk'schen Prädestinationslehre die metaphysische, auf dem Verhältniss des Unendlichen und Endlichen, des Guten und Bösen, des Positiven und Negativen beruhende Nothwendigkeit gegenüber, indem sie vom Begriffe des Bösen als des Negativen aus den Begriff der Prädestination bestimmt.

So sehr Erigena seine speculativen Ideen über die Lehre von der Prädestination in das zeitgemässe Gewand der augustinischen Orthodoxie einzukleiden bemüht war, so entgieng es doch beiden Parteien nicht, wie gefährlich eine solche Speculation dem kirchlichen System werden könne. Prudentius und Florus setzten ihm daher die schon genannten Widerlegungsschriften entgegen. Sophistische Künste, durch welche noch keine Ketzerei gedämpft worden sei, meinen sie, seien in der Theologie übel angewandt, die Frage über die Prädestination, auf welche man die Antwort nicht bei den Philosophen, sondern bei den Propheten und Aposteln suchen müsse, werde durch die Philosophie nur noch mehr verwirrt. Sie finden es

anstössig, dass die Prädestination und Präscienz Gottes mit seinem Wesen identisch sein soll, entdecken bei Erigena die Irrlehren des Pelagius und Origenes, sehen recht gut ein, dass Erigena unter der der pelagianischen entgegengesetzten Ketzerei, welche den freien Willen durch die göttliche Gnade aufhebe, die kirchliche Lehre verstanden habe, und verwerfen besonders den Satz, dass die Strafen der Sünde nichts anderes als die Sünde selbst und Sünden und Strafen nur etwas negatives seien. Wer diess behaupte und beständig wiederhole, thue unter Eingebung des Teufels nichts anderes, als dass er die Sünde verkleinere und mildere, dass man nicht einsehe und fühle, von welchem grossen Übel man behaftet sei.

Da mit einem solchen Bestreiter Gottschalk's auch Hinkmar nicht zufrieden sein konnte, so wusste er nun, was ihm auf dem Wege einer schriftlichen Widerlegung nicht gelungen war, auf anderem Wege zu erreichen. Als Karl der Kahle im Jahr 853 mit mehreren Bischöfen und Äbten in seinem Schlosse zu Chiersy, *Carisiacum*, war, veranstaltete Hinkmar eine Synode, auf welcher folgende vier Hauptpunkte festgesetzt wurden, die *capitula Carisiacensia*, welche die Lehre Hinkmar's enthalten [1]): 1. Gott hat den Menschen ohne Sünde mit Freiheit des Willens geschaffen und gewollt, dass er in ursprünglicher Gerechtigkeit bleibe, aber durch Missbrauch des freien Willens ist der Mensch in die Sünde gefallen, und das ganze Menschengeschlecht zu einer *massa perditionis* geworden. Aber der gute und gerechte Gott hat aus dieser Masse des Verderbens nach seiner Präscienz die erwählt, welche er durch seine Gnade zum Leben prädestinirte, und hat ihnen das ewige Leben prädestinirt. Von den Übrigen aber, welche er für sein gerechtes Gericht in der Masse des

1) Hinkmar de praed. c. 2. Mansi XIV. p. 920.

Verderbens zurückliess, wusste er voraus, dass sie verloren gehen, aber er hat sie nicht dazu, dass sie verloren gehen, prädestinirt, wohl aber, als der Gerechte, ihnen die ewige Strafe prädestinirt. Und desswegen lehren wir nur Eine Prädestination, welche entweder auf das Geschenk der Gnade sich bezieht, oder auf die Vergeltung der Gerechtigkeit. 2. Die Freiheit des Willens haben wir im ersten Menschen verloren und durch Christus wiedergewonnen, wir haben ein *liberum arbitrium* zum Guten, *praeventum et adjutum gratia,* und ein *liberum arbitrium* zum Bösen, *desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum, et gratia de corrupto sanatum.* 3. Gott will, dass alle Menschen gerettet werden, dass aber nur einige gerettet werden, ist ein Geschenk des Rettenden. 4. Christus hat für alle Menschen gelitten, dass aber nicht alle durch das Mysterium seines Todes erlöst sind, ist die Schuld der Unglaubigen.

Auch gegen diese vier *capitula* wurde sogleich Widerspruch erhoben, zuerst von Prudentius, der sie zwar zu Chiersy, wahrscheinlich aus Scheu vor der Gegenwart des Königs, selbst unterschrieben hatte, nun aber den neugewählten Bischof Äneas von Paris nur unter der Bedingung anerkennen wollte, dass er vier ihm vorgelegte Artikel unterschreibe, mit welchen die katholische Kirche den Pelagius überwunden habe, sodann von Remigius in einer im Namen der Lyoner Kirche verfassten Schrift *(de tenenda scripturae s. veritate).* Bei dem ersten der vier Capitel wird von Remigius getadelt, dass es der Gnade zu wenig einräume, indem es scheine, der Mensch habe auch blos durch den anerschaffenen freien Willen im Zustande der ursprünglichen Gerechtigkeit bleiben können. Es wird hier der Satz aufgestellt, keine vernünftige Creatur, weder ein Engel noch ein Mensch, könne ohne die Gnade Gottes in Gerechtigkeit und Heiligkeit be-

stehen, das Bedürfniss der Gnade demnach nicht von der Sünde, sondern von dem ursprünglichen und natürlichen Verhältniss des Geschöpfs zum Schöpfer abgeleitet. Beim zweiten wird erinnert, es sollte deutlicher ausgedrückt sein, dass zwar jede Bewegung des guten Willens nur von der Gnade komme, der Mensch aber dennoch einen freien Willen habe, damit es niemand am freien Willen zu fehlen scheine. Gegen das dritte und vierte wird die bekannte Beschränkung der Beseligung und Erlösung behauptet. Die Gegenpartei glaubte sogar der Synode Hinkmar's eine andere entgegensetzen zu müssen. Im Jahr 855 wurden zu Valence von den unter dem Vorsitz des Erzbischof Remigius versammelten Bischöfen sechs *capitula* festgesetzt, welche die doppelte Prädestination nebst den dazu gehörigen Sätzen als kirchliche Lehre aussprachen. Dabei wurde nicht nur sehr nachdrücklich erklärt, dass das Böse nur Gegenstand der göttlichen Präscienz sei, sondern auch, um der Realität der Sacramente nicht zu viel zu vergeben, zugleich angenommen, dass aus der Menge der Glaubigen und Erlösten einige desswegen nicht zum Genusse der ewigen Seligkeit gelangen, weil sie in der anfangs empfangenen Seligkeit des Glaubens nicht hätten verharren wollen, und sie vielmehr die Gnade der Erlösung durch schlechte Lehre oder schlechtes Leben wieder vereitelt hätten, eine Bestimmung, die entweder die Realität der Sacramente zu einer blos scheinbaren macht, oder die Prädestination an die Präscienz knüpft. Mit besonderer Bitterkeit werden die neunzehn abgeschmackten Syllogismen des Scotus Erigena, d. h. seine aus 19 Capiteln bestehende Schrift de praed., in welcher man *commentum diaboli potius, quam argumentum aliquod fidei* entdecke, verworfen, und noch weiter als *ineptae quaestiunculae et aniles paene fabulae Scotorumque pultes* bezeichnet [1]).

1) Vgl. Wiggers in Niedner's Zeitschr. für hist. Theol. 1859. S. 564.

Denselben Ausdruck *pultes Scotorum* gebrauchte auch Hinkmar von der jener Zeit sehr unverdaulich erscheinenden Lehre des Scotus Erigena. Hinkmar schrieb hierauf eine bis auf die Vorrede verloren gegangene Schrift. Weiteren Bewegungen, die hieraus entstehen konnten, suchte man im Jahr 859 zuerst zu Langres (*synodus Lingonensis*) und dann zu Savonnières, einer Vorstadt von Toul, (*synodus Tullensis apud Saponarias*) dadurch vorzubeugen, dass man zwar die Synodalschlüsse von Valence wiederholte, aber die gegen die *capitula Carisiacensia* gerichtete Stelle hinwegliess. Diese Synodalschlüsse wurden von dem Erzbischof Remigius dem König Karl dem Kahlen übergeben, und da der König hierüber von Hinkmar, seinem Hofbischof, ein Gutachten verlangte, so schrieb Hinkmar aus dieser Veranlassung sein noch vorhandenes ausführliches Werk De praedest., in welchem er theils zu beweisen suchte, dass Gottschalk die alte prädestinatianische Ketzerei, unter welcher Hinkmar seltsam genug und in Verbindung mit mehreren historischen Irrthümern die Lehre der Semipelagianer in Massilia und Lerina versteht, wieder erweckt habe, theils seine vier *capitula Carisiacensia* gegen die Synode zu Valence rechtfertigte, und sie für diesen Zweck der Reihe nach durchgieng. Mit dieser Schrift, welche nichts enthält, was hier für uns eine weitere Bedeutung haben könnte, hatte der Streit ein Ende.

Vergleicht man die beiden einander gegenüberstehenden Lehrbegriffe, den Hinkmar'schen und den Gottschalk's und der Vertheidiger seiner Lehre, so weiss man in der That nicht, worin eigentlich die Differenz bestehen soll. Auch Gottschalk lehrte ja nicht, dass Gott die Bösen zum Bösen prädestinirt habe, sondern nur, er habe sie zum Tode oder zur Strafe prädestinirt. Ebenso sagte auch Hinkmar, dass Gott den Bösen die ewige Strafe prädestinirt habe. Nun behauptet zwar allerdings Hinkmar De praed. c. 8, etwas anderes sei es

zu sagen: die Strafe sei den Gottlosen prädestinirt, und etwas anderes, die Gottlosen seien zur Strafe prädestinirt, jenes sei orthodox gesprochen, dieses schreibe das Verderben der Gottlosen der göttlichen Prädestination zu; aber man sieht auch hier keine wesentliche Verschiedenheit der Ansicht, und beide Theile konnten ebenso gut Eine Prädestination als eine doppelte behaupten. Desswegen war hier ein blosser Streit um Formeln und Ausdrücke, mit welchen man keinen bestimmten Begriff verbinden konnte. Wie hätte es sich auch hier um eine wesentliche Differenz der Ansicht handeln können, da beide Theile von denselben Prämissen des augustin'schen Systems ausgiengen, und weder strenger noch milder als Augustin sein wollten. Auf der einen Seite sollte jeder Schein einer Ursächlichkeit des Bösen von Seiten Gottes vermieden, auf der andern aber die Unfähigkeit des menschlichen Willens zum Guten in demselben Sinn, in welchem sie Augustin behauptete, festgehalten werden. Der Unterschied war immer nur der, dass die Einen sich mehr im Sinne des augustin'schen Systems ausdrückten, die andern aber Formeln wählten, welche die Consequenz des augustin'schen Systems verdecken und umgehen sollten. Neander meint, es sei doch auf alle Fälle für das praktische Interesse nicht unwichtig gewesen, wenn die Lehren, dass Gott die Seligkeit aller Menschen wolle, dass Christus für alle Menschen gestorben sei, in dem Religions-Unterricht besonders hervorgehoben wurden, und die absolute Prädestinationslehre dadurch mehr in den Hintergrund des religiösen Bewusstseins zurückgestellt wurde. Welchen Werth kann es aber haben, sich zwar zu den Prämissen eines Systems zu bekennen, die nothwendigen Folgerungen aber, die sich aus denselben ergeben, sich nicht zugestehen zu wollen. Daher trug dieser Streit nur dazu bei, die seitdem immer mehr herrschend werdende Halbheit der Lehrweise herbeizuführen, vermöge welcher man zwar den Namen der

augustin'schen Orthodoxie immer voranstellte, in Hinsicht der Sache selbst aber nicht augustinisch, sondern semipelagianisch lehrte.

Lehre von den Sacramenten.

Über die Lehre von den Sacramenten überhaupt, ihren Begriff und ihre Zahl, findet sich bei Johannes von Damascus nichts, doch ist bemerkenswerth, dass er nur Taufe und Abendmahl als Sacramente oder Mysterien anzuerkennen scheint, da er, ohne andere Mysterien zu erwähnen, nur Taufe und Abendmahl als die ἅγια καὶ ἄχραντα τοῦ κυρίου μυστήρια aufführt (4, 14). Dagegen wiederholt Theodorus Studites, der Vorsteher des Klosters Studium in Constantinopel in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts, in seinen Briefen (2, 165) die Sechszahl der schon von dem Areopagiten Dionysius genannten Sacramente. Es gibt nach ihm sechs Mysterien, das erste betrifft die Taufe, oder das φώτισμα, das zweite die σύναξις oder die κοινωνία, d. h. das Abendmahl, das dritte die τελετὴ μύρου, die Weihe durch die Salbe, die Salbung oder Firmelung, das vierte die ἱερατικαὶ τελειώσεις, die Priesterweihe, das fünfte die μοναχικὴ τελείωσις, die Einweihung in's Mönchsleben, das sechste die ἱερῶς κεκοιμημένοι, die Gebräuche bei dem christlichen Begräbniss. Vielleicht war es die hier sich darbietende Gelegenheit, dem Eintritt in das Mönchsleben die Bedeutung eines Sacramentes zu geben, was den eifrigen Freund des Mönchslebens bestimmte, dem Areopagiten in der Zahl der Sacramente beizupflichten. Von den sechs von ihm genannten Sacramenten sind wenigstens vier in die spätere Siebenzahl der Sacramente aufgenommen worden, und das sechste hat wenigstens eine verwandte Bedeutung mit dem letzten der Siebenzahl. Noch immer aber sind der Areopagite und Theodorus Studites die einzigen Auctoritäten für die Sechszahl der Sacramente. In der abend-

ländischen Kirche zählten Rabanus Maurus in den *Libri tres de clericorum institutione et ceremoniis ecclesiae* und Ratramnus und Paschasius Radbertus in ihren Schriften *de corpore et sanguine Domini* vier Sacramente, nämlich neben dem *baptismus* und *chrisma* das *corpus* und den *sanguis Dom.*, wobei sie zugleich auch eine allgemeinere Bestimmung des Begriffs des Sacraments geben. Sie definiren das Sacrament, der augustin'schen Definition zufolge, als etwas, was unter einer sichtbaren Gestalt durch göttliche Kraft etwas inneres wirke, die Sacramente sollen, wie Paschasius Radbertus sagt, *interius in veritate* sein, *quod exterius creduntur virtute fidei,* nur heben sie, was für die Richtung der Zeit bezeichnend ist, besonders das Geheime und Verborgene hervor, und wollen daher auch das Wort *sacramentum* nicht blos von *sacer,* sondern auch von *secretus* abgeleitet wissen; *sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur.*

In der Lehre von der Taufe galten in der abendländischen Kirche ganz die Begriffe des augustin'schen Systems. Ausdrücklich wiederholt Rabanus Maurus a. a. O. c. 26 auch die Idee des stellvertretenden Glaubens. Auch bei Johannes von Damascus, welcher 4, 10 von der Taufe spricht, findet sich nichts neues und bemerkenswerthes. Er nimmt den Begriff der Taufe in einem sehr weiten Sinn, wenn er von der Taufe der Sündfluth zur Tilgung der Sünden bis zur letzten Taufe, die in der ewigen Strafe besteht, acht verschiedene Taufen aufzählt. Die siebente ist die Taufe durch Blut, die sechste die schmerzvolle durch Busse und Thränen, die fünfte die Taufe Christi und der Christen. Weil der Mensch eine zweifache Natur, Seele und Leib, hat, so ist auch eine doppelte Reinigung durch Wasser und Geist, der Geist soll das Bild Gottes erneuern, das Wasser aber als Bild des Todes

durch die Gnade des Geistes als eines Unterpfands des Lebens den Leib der Sünde reinigen.

Ungleich wichtiger ist, was in unserer Periode für das Dogma vom h. Abendmahl geschah, das in der griechischen Kirche nun zum erstenmal auch in öffentlichen Verhandlungen zur Sprache kam, in der lateinischen seinen bestimmten Lehrtypus erhielt, und zwei neue nicht unbedeutende Streitigkeiten hervorrief.

Schon in der vorigen Periode wurde es immer schwieriger in den Ausdrücken, in welchen die Kirchenlehrer von Brod und Wein als dem Fleisch und Blut Christi reden, das Symbolische und Reelle, Bild und Sache zu unterscheiden. Dieselbe Schwierigkeit findet auch jetzt statt, und es muss nun die Frage, was zuerst die Lehre der griechischen Kirche betrifft, schärfer so gefasst werden, ob der Begriff der Transsubstantiation, wie er in der lateinischen Kirche festgestellt wurde, auch in der griechischen sich findet. Dem Ausdruck nach sollte man sich zu dieser Annahme schon bei dem ersten Schriftsteller berechtigt glauben, der hierüber angeführt werden kann. Der Mönch Anastasius vom Berge Sinai, Anastasius Sinaita, will in seinem wahrscheinlich noch am Ende des sechsten Jahrhunderts geschriebenen Ὁδηγός, *Dux viae adv. Acephalos,* cap. 23 [1]) die Gemeinschaft und das Opfer des heiligsten Leibes und Blutes Christi nicht für blosses und gewöhnliches Brod, oder nur für ein Bild des Leibes Christi gehalten wissen, sondern für den wahren Leib und das wahre Blut Christi, weil Christus in der mystischen Mahlzeit nicht blos von einem Bilde gesprochen, sondern sein Fleisch und Blut zum Genusse verheissen habe. Wie diess zu nehmen ist, gibt Anastasius näher dadurch zu verstehen, dass er die Monophysiten von der Secte der Aphthartodoketen durch

1 Ed. Gretser 1606. S. 351.

einen Versuch widerlegen will, welchen er mit dem beim Abendmahl geweihten Brod und Wein machen heisst [1]). Zeigen sie in einiger Zeit eine Veränderung, so sei diess ein Beweis von der Vergänglichkeit des Leibes vor seiner Auferstehung. Er identificirt demnach völlig das Abendmahl mit dem wirklichen Leib Christi.

Den richtigen Masstab der Beurtheilung kann uns jedoch nur der Hauptschriftsteller unserer Periode, Johannes von Damascus, geben. Er geht im vierten Buch seines dogmatischen Werks, nachdem er von dem Zwecke der Erlösung, der Taufe, dem Glauben, dem Kreuze Christi, dem Gebet gehandelt hat, c. 14 f. auf eine ausführliche Erörterung der Lehre vom Abendmahl über, deren Hauptsätze folgende sind: Wie wir durch die Geburt aus Adam dem Tode unterworfen sind, so erlangen wir durch die Wiedergeburt in Christus Unverweslichkeit. Da aber dieser Adam geistig ist, so musste auch die Geburt geistig sein, und so auch die Speise. Die Geburt geschieht durch Wasser und Geist. Die Speise aber ist jenes Brod des Lebens, unser Herr Jesus Christus, der durch die Einsetzung des h. Abendmahls uns seinen Leib und sein Blut gibt. Wenn nun das Wort des Herrn lebendig und kräftig ist, wenn es alles geschaffen, Himmel und Erde und den Menschen, wenn er in der reinen Jungfrau sich selbst einen Leib zube-

1) Man solle den h. Leib und das Blut Christi in einem Gefäss aufbewahren. Zeige sich innerhalb einiger Tage keine Veränderung, so haben die Monophysiten Recht mit der Behauptung, dass der Leib Christi vom ersten Moment der Menschwerdung an unvergänglich war, zeige sich aber eine Veränderung, so müssen sie gestehen, entweder dass im Abendmahl nicht der wahre Leib Christi sei, sondern nur ein ἀντίτυπον καὶ ψιλὸν (d. h. blosses Brod u. s. w.), oder dass wegen ihres falschen Glaubens der h. Geist nicht in die Elemente des Abendmahls herabkam (so dachte man sich also die Veränderung, durch welche das Brod zum Leib wird), oder dass der Leib Christi vor der Auferstehung vergänglich war, wie es auch natürlich ist, da er geopfert, getödtet, verwundet, zerstückelt, gegessen wurde. So widerlegt Anastasius einen Monophysiten von der Secte der Gajaniten.

reitet hat, kann er nicht auch das Brod zu seinem Leibe machen und den Wein und das Wasser zu Blut? Wie einst über die h. Jungfrau, so kommt jetzt über Brod und Wein der h. Geist, und thut, was über unsere Sinne und Begriffe geht. Brod und Wein aber wird dazu genommen, weil Gott die menschliche Schwachheit kennt, und um sich zu unserer Schwachheit herabzulassen, wirkt er durch gewöhnliche natürliche Mittel ganz übernatürliche Dinge. Der Leib ist wahrhaftig der mit der Gottheit vereinigte Leib aus der h. Jungfrau, nicht wie wenn der in den Himmel aufgenommene Leib von dort herabkäme, sondern weil das Brod und der Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden. Fragt man, wie diess geschehe, so gibt es darauf keine Antwort als nur diese, dass das Wort Gottes wahrhaftig und wirksam und allkräftig ist, die Weise aber unerforschlich. Kann man doch auch nicht erklären, wie Brod und Wein in den Leib des Geniessenden verwandelt werden. So wird auch beim Abendmahl Brod und Wein durch die Anrufung und Darüberkunft des h. Geistes auf übernatürliche Weise in den Leib und das Blut Christi verwandelt, so dass sie nun nicht mehr zwei, sondern eins sind. Fern sei es, dass das Brod und der Wein nur ein Bild des Leibs und Bluts Christi sind, sie sind selbst der vergöttlichte Leib des Herrn nach der Einsetzungsformel. Wenn auch Einige Brod und Wein Bilder (ἀντίτυπα) des Leibes und Blutes Christi genannt haben, wie Basilius, so haben sie diesen Ausdruck von dem Dargebrachten (αὐτὴ ἡ προσφορὰ, also die Elemente des Abendmahls) nicht nach der Heiligung (ἁγιασθῆναι, der Consecration), sondern vor derselben gebraucht. Ἀντίτυπα des Künftigen heissen sie, nicht wie wenn sie nicht wahrhaft der Leib und das Blut Christi wären, sondern weil wir jetzt durch ihre Vermittlung an der Gottheit Christi Theil haben, dann aber auf geistige Weise durch unmittelbare Anschauung.

Es ist schon öfters behauptet worden [1]), dass die Lehre des Johannes von Damascus keine andere sei, als die Lehre von der Transsubstantiation. In der That hat sich auch kein früherer Kirchenlehrer so stark und bestimmt hierüber ausgedrückt. Man nehme nur die Worte: οὗτος ὁ ἄρτος οἶνός τε καὶ ὕδωρ διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα καὶ οὐκ εἰσὶ δύο, ἀλλ' ἓν καὶ τὸ αὐτό: was scheint denn hier noch zur Idee der Transsubstantiation zu fehlen? Ausdrücklich beschreibt ja Johannes von Damascus diese Verwandlung als eine übernatürliche Wirkung. Ebendarauf leiten auch die Vergleichungen hin, durch welche er diese Idee erläutert, wenn er die Erschaffung aller Dinge, die Production der Natur, die Menschwerdung im Leibe der Jungfrau Maria als Wirkungen derselben allmächtigen Schöpferkraft betrachtet, durch welche der h. Geist auch die Verwandlung des Brods und Weins bewirke. Auch die Vergleichung mit der Veränderung, durch welche Brod und Wein und Wasser als gewöhnliche Nahrungsmittel in die Substanz des menschlichen Körpers übergehen, setzt eine reelle Verwandlung voraus, wenn auch das Eine natürlich, das Andere übernatürlich ist. Auf der andern Seite kommt aber doch in Betracht, dass uns dieselben Ausdrücke, namentlich der Ausdruck μεταποιεῖσθαι, auch schon bei früheren Kirchenlehrern oft genug begegnet sind, und dass durch alles zusammen, durch die Vergleichung mit der Wirksamkeit des Geistes bei der Menschwerdung Jesu und durch die Behauptung, es sei der vergöttlichte Leib des Herrn selbst, weil ja der Herr nicht gesagt habe, diess ist ein Bild meines Leibs, sondern mein Leib, keine

---

1) Man vgl. z. B. Rössler, Bibl. der Kirchenväter Th. VIII. S. 476. Schröckh, K.G. Th. XX. S. 174. Stäudlin, Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte.

andere Idee ausgedrückt wird, als die frühere, der Logos verbinde sich mit Brod und Wein und mache sie dadurch zu seinem Leib und Blut, indem er ebenso in ihnen wohnt, wie in dem von ihm angenommenen wirklichen Leib. Besonders aber ist nicht zu übersehen, dass Johannes von Damascus, so bestimmt er sagt, der Leib im Abendmahl sei σῶμα ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα, doch zugleich auch die Bestimmung hinzufügt, dass nicht αὐτὸ τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται. Diess scheint doch wieder die Identität mit dem wirklichen Leibe Christi zu beschränken. Denn wenn der wirkliche Leib Christi nicht blos der von der Jungfrau Maria geborene und am Kreuze gestorbene, sondern auch der in den Himmel erhöhte ist, warum soll von dem mit ihm identischen Abendmahlsleib das Eine nicht ebensogut als das Andere gesagt werden können, und warum soll die Verwandlung des Brods in den Leib nicht auch als ein Herabkommen des in den Himmel erhöhten Leibes gedacht werden dürfen? Es käme nur darauf an, auch die Bestimmung noch hinzuzufügen, dass der für den Zweck der Verwandlung herabkommende Leib Christi dadurch nicht aufhöre, im Himmel zu sein. Dass also hier noch die verneinende Bestimmung gemacht wird, nicht der in den Himmel aufgenommene Leib komme herab, dass vielmehr nur von dem Herabkommen des Geistes die Rede ist, weist doch darauf hin, dass sich Johannes von Damascus die Transsubstantiation noch nicht in ihrem strengsten und eigentlichsten Sinne gedacht hat. Seine Vorstellung schwebt daher doch immer noch zwischen dem blossen Bild und der Sache selbst; das Brod im Abendmahl ist zwar der wahre und wirkliche Leib, also auch der aus der Maria geborene, aber es ist es in gewissem Sinn auch wieder nicht, weil es nicht der in den Himmel erhöhte und vom Himmel herabgekommene ist; ist es aber nicht im vollen und ganzen Sinn der Leib Christi, so kann es der Leib Christi nur in dem

Sinne sein, in welchem die früheren Kirchenlehrer das Brod so genannt haben, weil der schöpferische Logos zum Brod in dasselbe Verhältniss tritt, in welches er zu dem von ihm angenommenen menschlichen Leibe trat. Das Wesentliche dieser Vorstellung besteht daher immer nur darin, dass man über dem Bildlichen, das immer zurückbleibt, sofern an der vollkommenen Identität immer noch etwas fehlt, das reale Verhältniss des Logos zu Brod und Wein nicht verkennt. Daher hebt auch Johannes von Damascus besonders hervor, dass die wirkende Ursache bei dem Akte der Verwandlung dieselbe sei, wie bei der Menschwerdung, der heilige Geist. Es ist hier überhaupt daran zu erinnern, dass die Genesis der Transsubstantiations-Idee nicht richtig begriffen werden kann, wenn man nicht von dem Verhältniss des Bildes zur Idee oder Sache, die es in sich darstellt, ausgeht. Wird das Bild zu der Idee oder Sache, die es darstellt, in das Verhältniss der äussersten Unterordnung gesetzt, so ist die Idee oder Sache schlechthin das Substanzielle, welchem gegenüber das Bild nur das verschwindende Moment eines blossen Accidens sein kann, das Bild hört also eigentlich auf, als Bild etwas für sich zu sein, es wird zum blossen Schein. Diesen letzten Schritt zur eigentlichen Transsubstantiations-Idee hat Johannes von Damascus noch nicht gethan, er sagt nur, das Brod ist nicht Bild, sondern der Leib, setzt aber dabei zugleich die fortbestehende Realität des Brodes voraus. Bleibt aber dem Brode seine Realität, so muss es, sofern es Brod ist, immer auch wieder vom Leibe unterschieden werden, und kann daher zu demselben nur in dem Verhältniss des Bildes zur Sache stehen. Über die frühere Vorstellung, dass der Genuss des Abendmahls eine Nahrung des Leibes zur Unsterblichkeit sei, sagt Johannes von Damascus, der Leib und das Blut Christi gehen in die Substanz unserer Seele und unseres Leibes über (χωρεῖ εἰς σύστασιν τῆς ἡμετέρας ψυχῆς καὶ σώματος), sie werden nicht

verzehrt, verderben nicht, gehen nicht wieder vom Menschen ab, werden vielmehr zu unserm Wesen, dienen zu unserer Bewahrung, helfen allem Schaden ab, und reinigen von aller Unreinigkeit, was allerdings der Transsubstantiations-Idee ganz gemäss zu sein scheint, aber doch kein neues Moment enthält.

Wie wenig die Elemente des Abendmahls, bei aller Verschiedenheit der Vorstellungen, ihre ursprüngliche bildliche Bedeutung verläugnen können, sehen wir daraus, dass aus Veranlassung der Streitigkeiten über die Verehrung der Bilder auf den beiden ökumenischen Synoden im Jahr 754 und 787 auch die Lehre vom Abendmahl zur Sprache kam. Die Art und Weise, wie diess geschah, zeigt uns zugleich, wie gemäss der allgemeinen, in besondern Haupterscheinungen hervortretenden Richtung des Zeitalters auch alles andere bald mehr bald weniger mystisch aufgefasst wird. Die erste der genannten beiden Synoden, die zu Constantinopel im Jahr 754, welche die Verehrung der Bilder verwarf, drang um so mehr auf die bildliche Bedeutung der Elemente des Abendmahls, um diese als die allein wahren Bilder den unwürdigen Bildern, deren Verehrung sie missbilligte, entgegenzusetzen. Wie dasjenige, was Christus von uns angenommen, blos die Materie einer durchaus vollkommenen menschlichen Substanz ist, ohne dass es als eine für sich bestehende Person anzusehen ist, damit nicht eine neue Person zur Gottheit hinzukäme, so befahl er auch, dass zu seinem Bilde eine ausgewählte Materie, d. h. die Substanz (οὐσία) des Brods dargebracht werde, die, um Abgötterei zu verhüten, keine menschliche Gestalt darstellt. Wie also der natürliche Leib Christi heilig ist, weil er von Gott vergöttlicht worden, so ist klar, dass auch das Eingesetzte (θέσις) oder sein Bild heilig ist, weil es durch eine Heiligung der Gnade göttlich geworden ist. Denn wie Christus das Fleisch, das er annahm, durch seine eigene natürliche

Heiligung, vermöge der Vereinigung, vergöttlichte, so wollte er auch, dass das Brod des Abendmahls als ein gewisses Bild seines natürlichen Fleisches geheiligt durch die Darüberkunft des h. Geistes ein göttlicher Leib durch Vermittlung des Priesters werde, der das Dargebrachte von gemeinem Gebrauch absondert. Deutlicher könnte nicht gesagt sein, dass im Abendmahl Brod und Wein blosse Bilder des Leibes Christi sind, ungeachtet der Vergleichung der Consecration mit der Menschwerdung Christi und der dabei stattfindenden Wirksamkeit des h. Geistes. Die zweite Synode dagegen, die zu Nicäa, die die Verehrung der Bilder wieder sanctionirte, glaubte ihren Widerspruch gegen die erste auch auf die Lehre vom Abendmahl ausdehnen und die Elemente desselben in dem Grade mystischer nehmen zu müssen, in welchem sie jene blos symbolisch genommen hatte. Sie wollte Brod und Wein nicht in Eine Klasse mit den Bildern setzen, denn es sei deutlich erwiesen, dass sowohl der Herr als die Apostel und die Väter das von dem Priester dargebrachte unblutige Opfer niemals ein Bild, sondern immer den Leib selbst und das Blut selbst genannt haben. Vor der Vollendung der Consecration haben zwar einige der h. Väter in frommem Sinn den Namen Bilder (ἀντίτυπα) gebraucht, nach der Consecration des Brods und Weins aber werden sie eigentlich der Leib und das Blut Christi genannt, sie sind es und man glaubt es. Was über den Sprachgebrauch der Kirchenväter gesagt ist, ist zwar historisch nicht richtig, unstreitig aber konnten sich beide Synoden mit demselben Recht auf die frühere Lehre der Kirche berufen, wie ja überhaupt die beiden hier einander gegenüberstehenden Vorstellungen nicht an sich, sondern nur relativ von einander verschieden sind. Auch in der Folge wurde, um diess voraus zu bemerken, die Transsubstantiations-Idee in der griechischen Kirche nie mit derselben dogmatischen Bestimmtheit fixirt, wie in der lateinischen, wie wir z. B. aus

Theophylakt's Commentar zu Matth. 26, 28 sehen können. Er beruft sich auch darauf, dass Christus in den Einsetzungsworten nicht gesagt habe τοῦτό ἐστιν ἀντίτυπον, sondern τοῦτο μού ἐστι τὸ σῶμα, und setzt hinzu: ἀῤῥήτῳ γὰρ ἐνεργείᾳ μεταποιεῖται, κἂν φαίνηται ἡμῖν ἄρτος. Dieser letztere Satz drückt die grösste Annäherung an die Transsubstantiations-Idee aus, und doch ist auch dadurch die Existenz des Brods nicht für blossen Schein erklärt, sondern nur gesagt, es sei verwandelt, wenn wir uns auch gleich von dem Dasein des Brods durch unsern Sinn überzeugen.

In der lateinischen Kirche schwankte man gleichfalls noch längere Zeit zwischen der mehr mystischen und der mehr symbolischen Ansicht. Wenn man sich auch dem Ausdruck nach mit dem Begriffe des blossen Bildes nicht begnügen wollte, so führte doch die Vorstellung im Ganzen immer wieder darauf zurück. So sagt z. B. zwar Beda in einer seiner Homilien, Christus entsündige uns, wenn das Andenken seines Leidens am Altar erneuert werde, wenn *panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur,* dass aber diess nur von der sacramentlichen Bedeutung zu verstehen ist, zu welcher Brod und Wein erhoben werden, geht aus den übrigen Erklärungen Beda's deutlich hervor, wie namentlich, wenn er in seiner Erklärung des Evangeliums Marci, warum das Brod der Leib, und der Wein Blut genannt werde, so erklärt: *quia panis corpus confirmat, vinum vero sanguinem operatur in carne, hic ad corpus Christi mystice, illud refertur ad sanguinem.* Auch versteht er unter dem Essen des Fleisches und dem Trinken des Bluts bei Joh. c. 6 nur den geistigen Genuss oder den Glauben: *credere in eum hoc est manducare panem vinum.* Ebenso verhält es sich mit andern Kirchenlehrern dieser Zeit. Wenn Alcuin in einem seiner Briefe (Ep. 36 *ad Paulinum*) den Ausdruck gebraucht, dass Brod und Wein *in substantiam*

corporis et sanguinis Christi consecrirt werden, so erlaubt schon dieser Ausdruck an keine reelle Verwandlung zu denken. Karl der Grosse macht in seiner Schrift gegen den Bildercultus IV, 14 der Synode von Constantinopel auch ihre über das Abendmahl gegebene Erklärung zum Vorwurf. Christus habe nicht *imaginarium quoddam indicium, sed sui sanguinis et corporis sacramentum* uns ertheilt. *Non enim sanguinis et corporis Dominici mysterium imago jam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra, sed corpus,* aber auch Karl der Grosse sagt in einem Briefe an Alcuin wieder, der Erlöser habe Brod und Wein seinen Jüngern *in figuram corporis et sanguinis sui* gegeben. Auf ähnliche Weise erklären sich auch noch mehrere andere Schriftsteller, wie z. B. Amalarius, oder Amalhard, Diaconus zu Metz, welcher in seinen *Libri IV. de ecclesiast. officiis* zwar gleichfalls glaubt, dass die einfache Natur des Brods und Weins in die vernünftige Natur des Leibes und Blutes Christi verwandelt werde *(verti)*, zugleich aber auch wieder bemerkt, dass alles, was beim Abendmahl vorgehe, ein geheimes Bild des Leidens Christi, ein *sacramentum dominicae passionis,* eine *figura corporis Chr.* sei, weil Sacramente immer eine Ähnlichkeit mit denjenigen Dingen haben müssen, auf die sie sich als Sacramente beziehen. Er gebraucht daher auch den Ausdruck, dass das Brod und der Kelch den Leib des Herrn bezeichnen *(signant)*.

So neigte man sich, bei der noch immer herrschenden Unbestimmtheit der Vorstellung und des Ausdrucks im Ganzen mehr auf die Seite des blossen Bildes, als Paschasius Radbertus in der schon genannten Schrift die Lehre vom Abendmahl zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung machte, und die schon bisher überall durchblickende Vorstellung auf ihren bestimmteren Ausdruck brachte. Er gilt gewöhnlich für den nächsten Urheber der in der katholischen Kirche noch jetzt bestehenden Transsubstantiationslehre, und

in der That kann man auch nach dem ganzen Inhalt seiner Schrift nicht anders urtheilen. Gleich im Eingange seiner Schrift geht er von dem Begriff eines durch die schöpferische Macht Gottes bewirkten Wunders aus. Hat Gott alles aus Nichts geschaffen, wie sollte man zweifeln, dass auch aus etwas etwas anderes gemacht werden kann. Wollen und Thun ist bei Gott eins. Es kann daher nichts ausser und gegen den Willen Gottes sein, sondern alles geschieht, wie er will. Desswegen darf auch niemand daran Anstoss nehmen, dass im Sacrament das wahre Fleisch und das wahre Blut ist, weil es der so wollte, der sie geschaffen hat, und weil er wollte, dass sie, obgleich in der Gestalt von Brod und Wein *(in figura)*, hier so seien, muss man auch glauben, dass nach der Consecration nichts anderes als Fleisch und Blut sei. Es ist, um es noch wunderbarer auszudrücken, *non alia plane caro, quam quae nata est de Maria, et passa in cruce et resurrexit de sepulcro.* C. 1. Über die Art und Weise der Verwandlung drückt sich Paschasius Radbertus so aus: Christus wollte, dass Brod und Wein zu seinem Fleisch und Blut durch die Consecration des h. Geistes *potentialiter* geschaffen werde, *ut, sicut de Virgine per spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecraretur.* C. 4. — *Figura videtur esse, dum frangitur, dum in specie visibili aliud intelligitur, quam quod visu carnis et gustu sentitur. — Veritas appellatur, dum corpus Christi et sanguis virtute spiritus in verbo ipsius ex panis vinique substantia efficitur.* So gut man glaube, dass jenes Fleisch aus der Jungfrau Maria in ihrem Leibe durch die blosse Kraft des h. Geistes geschaffen sei, damit das Wort Fleisch würde, ebenso gut müsse man auch glauben, dass das, was im Worte Christi durch den h. Geist bewirkt wird, sein Leib aus der Jungfrau sei. Frage man nach einem Grunde, so soll man wissen, dass *potentia divinitatis contra naturam*

ultra nostrae rationis capacitatem efficaciter operatur. Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur. 8, 2. Man solle sich nur vorstellen, *quam terribile sit ipsum corporis ac sanguinis sacramentum, ubi plenissime virtus Christi accipitur, et neque ab alio quam ab ipso Christo pontifice porrigitur*, obgleich ein sichtbarer Priester dabei stehe. Paschasius Radbertus setzt daher auch voraus, und weist durch das Beispiel eines Wunders nach, dass auch die Unglaubigen den wirklichen Leib Christi empfangen. Als Ursache der Verwandlung gibt er an, dass *Christum vorari fas dentibus non est.* 4, 1. Christus bedurfte also, um nicht unmittelbar angeschaut und genossen zu werden, einer sinnlichen Verhüllung, doch nahm er an, dass sich Christus in seinem Fleisch und Blut schon öfters auch ohne diese sinnliche Hülle gezeigt habe. Wer die Lebensgeschichte der Heiligen gelesen habe, wisse, dass diese mystischen Sacramente des Leibes und Blutes zur Widerlegung der Zweifel oder zur Befriedigung der Sehnsucht Einzelner *visibili specie in agni formam, aut in carnis et sanguinis colorem monstrata sint.* C. 14 f. Man habe schon öfters das Brod in der Gestalt eines kleinen Kindes auf dem Altar liegen gesehen, und wenn der Priester die Hand ausstreckte, um das Brod zu brechen, sei ein Engel vom Himmel herabgekommen mit einem Messer in der Hand, und habe das Kind geschlachtet und sein Blut in einen Kelch fliessen lassen. Sofern Christus, abgesehen von solchen ausserordentlichen Fällen, nur in der sinnlichen Hülle von Brod und Wein erscheint, und die Verwandlung nur innerlich erfolgt, ist das Wunder des Abendmahls nur als ein Wunder des Glaubens anzusehen. Nur durch den Glauben sehen wir in diesem Körper, in welchem eine andere Gestalt gezeigt wird *(species)*, das Fleisch Christi, und das Geheimniss des Abendmahls unterscheidet sich von allen jemals geschehenen Wundern dadurch, dass es für den Glauben, nicht für

die Augen geschehen ist. Dafür sind aber auch, wie Paschasius Radbertus mit gutem Bedacht hinzusetzt, um das Wunder des Abendmahls den übrigen Wundern gegenüber um so höher zu stellen, alle andere Wunder nur dazu geschehen, damit dieses Eine Wunder geglaubt werde, weil Christus die Wahrheit, und die Wahrheit Gott ist. Damit also der Glaube zur Gerechtigkeit geübt werde und dafür seinen Lohn empfange, stellt sich der Leib und das Blut Christi im Abendmahl nicht auch für die äussern Sinne dar. Was die Wirkung des Abendmahls betrifft, so kann es nicht befremden, dass Paschasius Radbertus den substanziellen Genuss des Leibes und Blutes Christi auch auf den Leib bezieht. Wir empfangen es, damit wir alle bis zum Ende der Welt davon genährt werden, und was gesäet worden, unverweslich auferstehe. Der ganze, aus zwei Substanzen bestehende Mensch wird erlöst und daher auch mit dem Fleisch und Blut Christi zugleich gesättigt. Nicht blos die Seele, wie einige wollen, wird durch dieses Mysterium genährt, sondern auch unser Leib dadurch zur Unsterblichkeit hergestellt. Das Fleisch wird mit dem Fleisch geistig auf's innigste verbunden und umgestaltet, damit Christi Substanz ebensowohl in unserm Fleische gefunden werde, als er die unsrige in seine Gottheit aufgenommen hat. Übrigens brauche man sich nicht, wie einige apokryphische Schriften meinen, gemeiner Speisen solange zu enthalten, bis der Leib und das Blut Christi verdaut seien. Denn alles müsse hier geistig verstanden werden, und wie könne an eine Vermischung mit andern Speisen und an einen Abgang auf dem gewöhnlichen Wege gedacht werden (*frivolum, de stercore cogitare.* C. 3), wo man geistige Speise und geistigen Trank empfange, und der h. Geist dadurch auf den Menschen wirke, damit, was noch fleischlich in uns ist, in Geist umgesetzt und der Mensch geistig werde. So gross der Unterschied des ewigen und sterblichen Lebens ist, so gross ist auch der Vorzug

dieser Speise vor der gewöhnlichen. C. 20. So sollte also auch nach Paschasius Radbertus der materielle Genuss nur als ein geistiger gedacht werden. Neben der Berufung auf die göttliche Allmacht stützte Paschasius Radbertus seine Theorie, wie sich von selbst erwarten lässt, auf die Bedeutung der Einsetzungsworte. Wenn man auch die Sache nicht verstehe, sagt er in seiner *Epist. ad Frudegardum*, solle man doch den Worten des Erlösers glauben, der, wenn er wiederholt von seinem Fleisch, seinem Leib und Blut spricht, kein anderes Fleisch gemeint haben könne, als das, das von der Maria geboren und am Kreuze gelitten. Wäre diess nicht, so könnte dadurch auch nicht die Vergebung der Sünden ertheilt werden. Die Einsetzungsworte sind es daher auch, durch welche der Wunderakt der Verwandlung vermittelt wird. *Veniendum est*, sagt er in seiner Schrift de corp. et sang., *ad verba Christi, et credendum, quod in ejusdem verbis ista conficiuntur.* Alles andere beim Abendmahl hat diese Bedeutung nicht. *Verba autem Christi, sicut divina sunt, ita efficacia, ut nihil aliud proveniat, quam quod jubent, quia aeterna sunt.* Es sind die Worte desselben, der durch sein Schöpferwort alles geschaffen hat.

Obgleich Paschasius Radbertus in seiner auf diese Weise entwickelten Theorie nur aussprach und genauer bestimmte, worauf längst die ganze Richtung der Zeit hinzielte, so konnte es doch gegen eine so bestimmt ausgesprochene Ansicht nicht an Widerspruch fehlen. Je mehr sie aus der Unbestimmtheit der bisherigen Ausdrucks- und Vorstellungsweise herauszutreten suchte, desto mehr musste durch sie die hierüber noch stattfindende Verschiedenheit der Ansicht erst zum Bewusstsein kommen. Der zuvor genannte Frudegard, ein Mönch, wahrscheinlich im Kloster Korvey, machte gegen die Lehre des Paschasius Radbertus mehrere Einwendungen, für die er sich auf Stellen Augustin's berief, und Paschasius Radbertus

gesteht selbst in seinem Briefe an Frudegard, dass viele daran zweifeln, ob der Leib Christi im Abendmahl derselbe sei, in welchem er geboren worden, gelitten habe und gestorben sei. Unter den ersten Gegnern, die sich gegen Paschasius Radbertus erklärten, war auch Rabanus Maurus. Er sagt in einem Briefe an den Bischof Heribald von Auxerre, welcher auch *liber poenitentialis* genannt wird, er habe sich dem Irrthum derer, welche neulich mit der Behauptung aufgetreten seien, es sei derselbe Leib, der von der Maria geboren worden, am Kreuze gelitten und vom Grabe auferstanden, in einem Briefe an den Abt Egilo von Prüm soviel möglich widersetzt, und was von diesem Leibe der Wahrheit gemäss zu glauben sei, mitgetheilt. Dieser Brief des Rabanus Maurus ist, wie es scheint, nicht mehr vorhanden, wenigstens kann der dafür gehaltene nicht von Rabanus Maurus geschrieben sein, da der Verfasser dieses, von Mabillon aufgefundenen, Briefs (*Dicta cujusdam sapientis de corp. et sang. Dom.*[1]) gegen Paschasius Radbertus nur die Behauptung bestreitet, dass Brod und Wein in denselben Leib verwandelt werden, der am Kreuze hieng, im Übrigen aber die substanzielle Verwandlung in einem Sinne zugab, mit welchem Rabanus Maurus, so wie er sich De instit. cleric. 1, 31 erklärte, nicht einverstanden sein konnte. Nach Rabanus Maurus besteht die sacramentliche Bedeutung von Brod und Wein hauptsächlich darin, dass sie uns an die Einheit erinnern, die die Glaubigen als Glieder mit ihrem Haupt verbindet. Wie das Sacrament in uns sich verwandelt, wenn wir es essen und trinken, so werden wir in den Leib Christi verwandelt, wenn wir gehorsam und fromm leben. Weil das Brod kräftigt, heisst es schicklich der Leib Christi, und weil der Wein Blut erzeugt, wird er auf das Blut Christi bezogen. Obgleich sichtbar, gehen sie durch die Weihe

1) Act. Ord. Bened. VI. S. 591.

des h. Geistes *in sacramentum divini corporis* über. Ohne Zweifel machte Rabanus Maurus eben diese symbolische Ansicht auch in dem genannten Brief an den Abt Egilo geltend. Der Hauptgegner jedoch, welcher gegen Paschasius Radbertus aus der schon erwähnten Veranlassung auftrat, war der Mönch Ratramnus, in dessen Gegenschrift nun auch die der Lehre des Paschasius Radbertus gegenüberstehende genauer entwickelt ist.

Ratramnus bestimmt im Eingange seiner Schrift die in Frage stehenden Momente so: 1. frage es sich, ob das, was in der Gemeinde vom Munde der Glaubigen als Leib und Blut Christi empfangen wird, *in mysterio fiat, an in veritate,* auf geheime bildliche Weise oder in der Wirklichkeit stattfinde, d. h. wie es Ratramnus selbst erklärt, ob es etwas geheimes enthalte, was nur den Augen des Glaubens sich darbietet, oder ob ohne irgend eine geheime Verhüllung der Anblick des Körpers das äusserlich darstellt, was der Blick des Geistes innerlich anschaut, so dass das Ganze, das hier vorgeht, klar und hell vor Augen liegt, d. h. ob der Leib Christi uneigentlich, bildlich, auf sacramentliche Weise der Leib Christi ist, oder eigentlich, äusserlich, so dass, was man sieht, wirklich der Leib Christi ist; 2. ob es derselbe Leib ist, der von der Maria geboren, gelitten hat, gestorben, begraben, auferstanden, zum Himmel erhoben ist und nun zur Rechten des Vaters sitzt. Schon die Bestimmung dieser Fragepunkte ist so, dass durch sie die äussere Wirklichkeit des Leibes ausgeschlossen wird.

Bei der Beantwortung der ersten Frage erweckt Ratramnus einen günstigen Begriff seines methodischen Verfahrens dadurch, dass er vor allem die Begriffe Bild *(figura)* und Wahrheit oder Wirklichkeit *(veritas)* bestimmt. Ein Bild, sagt Ratramnus, trage das, was dargestellt werden soll, verhüllt vor, die Wahrheit aber sei der eigentliche unbildliche

Ausdruck einer Sache. Bei dem Bilde sei immer etwas Verborgenes, Geheimnissvolles, von dem äussern sinnlichen Eindruck Verschiedenes. Davon macht nun Ratramnus die Anwendung auf das Abendmahl. Das Brod, das durch den Priester zum Leib Christi wird, zeigt etwas anderes äusserlich den Sinnen, und etwas anderes dringt sich innerlich dem Geiste der Glaubigen auf. Äusserlich ist das Brod, was es zuvor war, nach Form, Farbe, Geschmack, innerlich aber ist es etwas ganz anderes, weit herrlicheres, etwas himmlisches und göttliches, es stellt sich der Leib Christi dar, der nicht mit den Sinnen des Fleisches, sondern nur geistig angeschaut und empfangen oder genossen wird. Ebenso verhält es sich mit dem Wein, der auch äusserlich etwas anderes zeigt, und innerlich etwas anderes enthält. Betrachtet man ihn mit dem Auge des Glaubens, *jam non liquor vini, sed liquor sanguinis Christi credentium mentibus.* Da nun diess niemand läugnen kann, so ist klar, dass Brod und Wein nur *figurate* als Leib und Blut Christi existiren. Diess entwickelt Ratramnus weiter so: Äusserlich sieht man weder im Brod die Gestalt des Fleisches, noch im Wein Blut, während doch nach der mystischen Consecration nicht von Brod und Wein, sondern vom Leib und Blut Christi die Rede ist. Wäre nun hier, wie einige behaupten, nichts *figurate,* sondern das Ganze nur nach der Wirklichkeit zu nehmen, so hätte man hier den Glauben gar nicht nöthig, weil nichts auf geistige Weise vorgeht, sondern alles nur körperlich *(secundum corpus)* zu nehmen ist. In diesem Sinne kann daher nichts ungereimter sein, als das Brod als Fleisch zu nehmen und den Wein Blut zu nennen. Wie kann ein Mysterium sein, wo nichts geheimes und verborgenes ist? Und wie kann von dem Leib und Blut Christi die Rede sein, wenn man doch nichts von einer geschehenen Veränderung sieht? Gesteht man nun aber, dass der Leib und das Blut Christi da sind, und dass sie nicht da

sein können, ohne dass eine Veränderung in's Bessere geschehen ist, und dass diese Veränderung nicht auf körperliche, sondern geistige Weise geschehen sein kann, so muss man auch von ihr sagen, dass sie *figurate* geschehen ist, sofern nämlich *sub velamento corporei panis et vini spiritualiter corpus et sanguis Christi existunt*, und zwar nicht so, wie wenn zwei verschiedene Dinge neben einander existiren, Leib und Geist, sondern eine und dieselbe Sache *secundum aliud species panis et vini consistit, secundum aliud autem corpus et sanguis Christi.* Ihrer körperlichen Beschaffenheit nach sind es Gestalten einer körperlichen Creatur, ihrer Bedeutung nach aber, in Ansehung dessen, was sie geistig geworden sind, sind es Mysterien des Leibes und Blutes Christi. Ratramnus erläutert diess durch die Analogie der Taufe, wobei zum Wasser der Geist hinzukommt. So sind auch Fleisch und Blut *non idem, quod cernuntur, et quod creduntur* [1]).

Mit der ersten Frage ist auch schon die zweite beantwortet. Ratramnus geht auch bei der Beantwortung dieser Frage von der Unterscheidung des *sacramentum carnis* von der *veritas carnis* aus. Der Abendmahlsleib kann nicht der aus der Jungfrau geborene Leib sein, denn das Fleisch, in welchem Christus gekreuzigt und begraben ist, ist nicht *sacramentum*, sondern *veritas naturae. Haec autem caro, quae nunc similitudinem illius in mysterio continet, non sit specie caro, sed sacramento, siquidem in specie panis est, in sacramento vero verum Christi corpus.* Jenes Brod und jener

1) De corp. et sang. Dom. c. 1—19. Ratramnus schloss eigentlich durch die Unterscheidung, die er machte, die Transsubstantiations-Idee von vorn herein aus. Er argumentirt so: Wenn im Abendmahl Leib und Blut Christi sind, so können sie entweder nur in *natura* oder nur bildlich da sein; nun sind sie aber, wie der Augenschein zeigt, nicht in *natura* da, also sind sie es nur bildlich. Dieses Dilemma liess aber die Transsubstantiations-Idee nicht gelten: es gibt ein Drittes: sie sind in *natura* da, und doch sieht man nicht, dass sie da sind.

Trank existiren nicht ihrer Erscheinung nach als Leib und Blut Christi, sondern sofern sie geistig die Substanz des Lebens darbieten. Bei dem Leib aber, in welchem Christus einmal gelitten hat, stellte er keine andere Gestalt dar, als die, in welcher er existirte, denn er war das wirklich, was er zu sein schien. Im Abendmahl sind Leib und Blut *aliud in specie, aliud in significatione, aliud, quod pascunt corpus esca corporea, et aliud quod saginant mentes aeternae vitae substantia.* Was daher äusserlich erscheint, ist nicht die Sache selbst, sondern nur eine *imago rei, mente vero quod sentitur et intelligitur, veritas rei.* Wie Ratramnus in Beziehung auf die erste Frage unter der *veritas* zum Unterschied von *mysterium* die äussere Wirklichkeit versteht, so stellt er nun auch wieder der *imago* die *veritas* als das wahre Wesen der Sache selbst entgegen; die Wahrheit der Sache selbst ist ihm das Wort Gottes, das die Seele nährt und belebt. *Verbum Dei, qui est panis invisibilis, invisibiliter in illo existens sacramento, invisibiliter participatione sui fidelium mentes vivificando pascit.* C. 44. Ratramnus setzt den Unterschied des Abendmahlsleibs und des eigentlichen Leibs Christi noch weiter auseinander. Der eigentliche Leib Christi, der gestorben und auferstanden ist, ist jetzt unsterblich, ewig, nicht leidensfähig, der Abendmahlsleib zeitlich und vergänglich. Vom eigentlichen Leib Christi wird gesagt, dass er wahrer Gott und wahrer Mensch ist, vom Abendmahlsleib kann diess nicht gesagt werden, weil er nur *secundum quendam modum corpus Christi esse cognoscitur. Et modus iste in figura est et imagine, ut veritas res ipsa sentiatur.* Ratramnus beruft sich zum Beweise seiner Behauptung auch auf die Abendmahls-Liturgie. Wenn es in dieser heisse: *pignus aeternae vitae capientes humiliter imploramus, ut quod imagine contingimus, sacramenti manifesta participatione sumamus,* so werde der Abendmahlsleib ein Unterpfand und Bild genannt, ein Unterpfand und

Bild aber beziehe sich immer auf etwas anderes, sie sind nur ein Zeichen der Sache, auf die sie sich beziehen, stellen sie aber nicht unmittelbar dar. Es ist also klar, dass der Leib und das Blut Christi im Abendmahl ein Unterpfand und Bild von etwas Künftigem sind, *ut quod nunc per similitudinem ostenditur, in futuro per manifestationem reveletur.* Ebenso wenn es heisst: *perfice, quaesumus, per tua sacramenta in nobis, Domine, ut quae nunc specie gerimus, olim rerum veritate capiamus*, so werde hiemit gesagt, dass was *specie* geschieht, nicht *in veritate* geschieht, d. h. *per similitudinem, non per ipsius rei manifestationem.* Desswegen ist der Unterschied, dass der verherrlichte Leib Christi schon die Wahrheit der Sache selbst ist, der Abendmahlsleib nur ein *pignus* und eine *species* ist. Endlich erinnert Ratramnus auch noch daran, dass nach den Einsetzungsworten selbst bei Luc. 22, 19. 1 Cor. 11, 26 das Brod und der Kelch, welche der Leib und das Blut Christi genannt werden, *memoriam repraesentat dominicae passionis sive mortis.* Diess geschehe dazu, *ut illius passionis memores effecti per eam efficiamur divini muneris consortes, per quam sumus a morte liberati, cognoscentes, quod ubi pervenerimus ad visionem Christi, talibus non opus habebimus instrumentis, quibus admoneamur.* Aus allem diesem aber sehen wir, *multa differentia separari mysterium sanguinis et corporis Christi, quod nunc a fidelibus sumitur in ecclesia, et illud, quod natum est de Maria virgine, quod passum, quod sepultum, quod resurrexit, quod coelos ascendit, quod ad dextram patris sedet.* Es ist diess der eigentliche Gegensatz gegen Paschasius Radbertus, welcher die Identität beider behauptete.

Ratramnus ist der erste, der die symbolische Ansicht wissenschaftlich begründete und entwickelte. Es standen nun zwei mit aller Bestimmtheit der Ansicht ausgesprochene Theorieen einander gegenüber. Wie wenig aber die hier dar-

gelegte Lehre des Ratramnus mit der in der Folge orthodox gewordenen zusammenstimmte, sehen wir am deutlichsten daraus, dass die von Ratramnus verfasste, aber dem Johannes Scotus Erigena zugeschriebene Schrift im Berengar'schen Streit auf zwei Synoden verdammt, und selbst noch im Jahr 1559 von der tridentinischen Synode in den *Index romanus libr. prohib.* gesetzt wurde. Dass es aber damals noch keineswegs an Männern fehlte, welche nicht die Ansicht des Paschasius Radbertus theilten, sondern sich nur auf die Seite des Ratramnus stellen konnten, beweist das Zeugniss, das Paschasius Radbertus selbst in seiner nach dem Jahre 851 geschriebenen Erklärung des Evangeliums Matthäus über die Aufnahme seiner Lehre gegeben hat. Er sagt zu der Stelle Matth. 26, 26, er müsse sich wundern, was jetzt einige mit der Behauptung wollen, die Wahrheit des Fleisches und Blutes Christi sei nichts reelles, sondern im Sacrament sei eine gewisse Kraft des Fleisches, aber nicht das Fleisch, eine gewisse Kraft des Blutes, aber nicht das Blut, *figuram et non veritatem, umbram et non corpus,* womit nicht undeutlich die Lehre des Ratramnus gemeint ist. Er habe sich daher ausführlicher und genauer über die Einsetzungsworte erklärt, weil er wisse, dass ihn einige darüber tadeln, dass er in seiner Schrift über die Sacramente zu viel in die Einsetzungsworte hineinzulegen und einen der Wahrheit nicht angemessenen Sinn in ihnen zu finden scheine. Namentlich erklärten sich für die symbolische Ansicht Walafrid Strabo *De rebus eccles.* c. 16, Christian Druthmar in seiner Erklärung des Evangeliums Matthäus zu der Stelle 26, 26, Florus Magister *De expositione missae* c. 4 und in der Schrift *adv. Amalarium* c. 9. Diese Kirchenlehrer reden nur von einem *spiritaliter transferre panem in corpus, vinum in sanguinem,* einem *effici spiritualiter corpus Christi,* einem *esse corpus Christi non in specie visibili, sed in virtute spiritali* u. s. w. Auch Johannes Scotus Erigena,

ob er gleich ohne Zweifel nicht der Verfasser der im Mittelalter ihm beigelegten Schrift ist, gehört gleichwohl in die Reihe derselben Männer. Hinkmar in der Schrift *De praed.* c. 31 rechnet unter die Irrlehren in den Schriften des Johannes Scotus auch diese, dass im Sacrament des Altars nicht der wahre Leib und das wahre Blut Christi sei, sondern nur ein Erinnerungszeichen seines wahren Leibs und Bluts, *tantum memoria veri corporis et sanguinis ejus.* Nur gestaltete sich bei ihm auch seine Ansicht vom Abendmahl ganz nach dem eigenthümlichen Charakter seines Systems. Wie er schon die Menschwerdung und Person Christi nicht individuell auffasste, so war ihm um so mehr die verherrlichte menschliche Natur eine allen Schranken der Endlichkeit enthobene. Es war ihm kein Zweifel, *quin ipsa caro in virtutem et spiritum transformata nullo loco contineatur, nullo tempore mutetur, sed sicut Dei virtus et spiritus, verbum videlicet, quod etiam in unitatem sibi substantiae acceperat, omnia loca et tempora et universaliter omnem circumscriptionem excedat* (De div. nat. V, 38). Er dachte sich also eine Ubiquität der vergeistigten und vergöttlichten Natur, die die Annahme einer speciellen Gegenwart in den Elementen des Abendmahls nicht zuliess, sondern dieselben nur als Symbole zu nehmen gestattete. Brod und Wein konnten ihm daher nur als Symbole jener Ubiquität der verherrlichten menschlichen Natur gelten, er hat sich aber hierüber nicht näher erklärt.

Auf der andern Seite hatte aber auch die Lehre des Paschasius Radbertus ihre Freunde. Zu ihnen gehörte der Erzbischof Hinkmar und der Bischof Haimo von Halberstadt, welcher letztere in einem *tractatus de corp. et sang. Dom.* oder in dem Fragment eines Commentars über den ersten Brief an die Korinther sich sehr entschieden zu dem Glauben bekennt, *quod substantia illa, panis videlicet et vini, per operationem divinae virtutis substantialiter convertatur in*

aliam substantiam, id est in carnem et sanguinem. Je mehr allmälig in dem Dunkel der folgenden Zeit, besonders des zehnten Jahrhunderts, die Lichtfunken der karolingischen Periode wieder erloschen, desto mehr verbreitete und befestigte sich der rohere Glaube an die Verwandlung des Abendmahls als Leibs, und wir finden daher nicht blos einen Bischof Ratherius von Verona (um das Jahr 950), sondern auch den berühmten Gerbert unter den Vertheidigern der Transsubstantiationslehre [1]). Die Realität des Leibes und Blutes Christi unter der Gestalt von Brod und Wein wurde schon so sehr vorausgesetzt, dass man nur darüber im Zweifel war, ob die Substanz des Brods unsichtbarer Weise hinweggenommen und Christi Leib herabgebracht, oder das Brod in den Leib verwandelt werde, Fragen, welche Ratherius als fürwitzige Grübeleien zurückweist, weil, was einmal ein Mysterium sei, nur geglaubt, nicht begriffen sein wolle. Besonders charakteristisch ist aber für jene Zeit die Frage, um die es sich nun hauptsächlich zwischen den Gegnern und Freunden der Lehre des Paschasius Radbertus handelte, ob die sinnlichen Elemente des Abendmahls auf dem gewöhnlichen Wege vom Menschen wieder abgehen. Die Gegner der Lehre des Paschasius Radbertus trugen kein Bedenken, wie ja auch schon unter den ältern Kirchenlehrern Origenes namentlich auf dieselbe Weise sich erklärt hatte, die Frage zu bejahen, und es schien ihnen eben diess ein nicht unbedeutender Einwurf gegen die Transsubstantiationslehre zu sein. Gerbert dagegen erklärte diess in seiner Schrift *de corp. et sang. Dom.* für eine aus diabolischer Eingebung geflossene Blasphemie. Er nennt den Bischof Heribald von Auxerre als denjenigen, welcher zuerst

---

1) Ratherius, Epist. VI de corp. et sang. Dom. in d'Achery Spicileg. T. I. p. 375. Gerbert, de corp. et sang. Chr. in Pezii Thes. nov. Anecd. T. I. P. 2. p. 133 sqq.

die bisher unerhörte Behauptung, *corpus Christi secessui obnoxium fore, turpiter proposuit,* und den Rabanus Maurus als denjenigen, *qui turpius assumsit.* Zur Widerlegung dieser Irrlehre, welche das Verzeichniss der Ketzernamen mit dem neuen schönen Namen der Stercoranisten bereicherte, stellte Gerbert eine Theorie über die Absonderung der feineren Dünste von Speise und Trank im menschlichen Körper auf, vermöge welcher durch die Macht Christi sein Fleisch und Blut nicht *in noxios et superfluos humores* übergehen, sondern in dem wahrhaft aufzuweckenden Fleisch aufbewahrt werden.

Nachdem die Differenz der beiden einander gegenüberstehenden Meinungen auf diese Weise längere Zeit unentschieden fortbestanden, die sinnlichere Lehrweise aber dem Bewusstsein der Zeit sich immer mehr mitgetheilt hatte, scheint gerade das immer mehr auf diese Seite sich neigende Übergewicht eine Reaction von der andern Seite hervorgerufen zu haben, deren Erfolglosigkeit den deutlichsten Beweis gibt, wie sehr das Bewusstsein der Zeit sich schon in das Transsubstantiationsdogma vertieft hatte, und wie sehr nur diese Lehre der einmal genommenen Richtung des Dogma's entsprach. Berengar von Tours nahm ganz die zuerst von Ratramnus gegen die Lehre des Paschasius Radbertus erhobene Opposition wieder auf, als er um die Mitte des eilften Jahrhunderts, zwischen 1040 und 1050, mit einer Lehre auftrat, welche er selbst für dieselbe erklärte, die schon Johannes Scotus, als der vermeintliche Verfasser der von Ratramnus geschriebenen Schrift, vorgetragen habe. Er scheint schon längere Zeit, ehe er mit Lanfrank in Streit kam, seine Zweifel gegen die schon als kirchliche Lehre geltende Lehre des Paschasius Radbertus nicht zurückgehalten zu haben. Das in Frankreich und Deutschland sich verbreitende Gerücht, dass er über den Leib und das Blut Christi im Abendmahl anders denke, als der katholische Glaube lehre, sie nicht für den wahren Leib

und das wahre Blut, sondern nur für eine *figura quaedam et similitudo* halte, veranlasste seinen Jugendfreund und ehmaligen Mitschüler Adelmann, welcher damals Archidiaconus in Lüttich war, sich desshalb in zwei Briefen an ihn zu wenden, und ihn (besonders in dem zweiten, zwei Jahre nach dem ersten geschriebenen) sehr dringend zu bitten, in seinem Bestreben, alles zu erklären und zu begreifen, nicht zu weit zu gehen. Auch der Bischof Hugo von Langres richtete um dieselbe Zeit, noch vor dem Jahr 1049, in demselben Sinne ein noch vorhandenes Schreiben an Berengar [1]), in welchem er die Lehre Berengar's so bezeichnet: *in hujusmodi sacramento corpus Christi sic esse, ut panis et vini natura et essentia non mutetur, corpusque, quod dixeras crucifixum, intellectuale constituis: ex quo evidentissime patet, quod incorporeum confiteris.*

Den ersten Anlass des Streits gab ein Schreiben Berengar's an Lanfrank, den Prior des Klosters Bec in der Normandie, in welchem er gegen ihn sein Befremden darüber äusserte, dass er der Lehre des Paschasius Radbertus anhänge und die Lehre des Johannes Scotus über das Sacrament des Altars für häretisch halte [2]). Dieses voreilige Urtheil sei, meint Berengar, seines Geistes nicht würdig, er habe hierüber die Schrift noch nicht genug erforscht. Obgleich auch er die Schrift noch nicht genug kenne, so wünsche er doch, vor welchen Richtern und Zuhörern er wolle, mit ihm sich hierüber zu unterreden. Solange diess noch nicht geschehen sei, müsse er sich gefallen lassen, was er sage. Wenn er den Johannes Scotus, dessen Lehre über die Eucharistie er billige, für einen Häretiker halte, so müssen ihm auch ein Ambrosius, Hieronymus, Augustin, für häretisch gelten. Lanfrank war,

---

1) In d'Achery, Opp. Lanfranci App. p. 68.

2) A. a. O. p. 22.

als Berengar diess an ihn schrieb, in Rom. Der Inhalt des Schreibens wurde, ohne dass es Lanfrank zugekommen zu sein scheint, in Rom bekannt, und Leo IX. nahm davon Veranlassung, Berengar auf einem Concil in Rom im Jahr 1050 zu verdammen. An diesem Concil scheint Lanfrank einen Antheil genommen zu haben, der seines freundschaftlichen Verhältnisses zu Berengar nicht würdig war. Was Lanfrank selbst sagt, dass er, um nicht wegen des von Berengar an ihn geschriebenen Briefs selbst der Ketzerei verdächtig zu werden, sich vor dem Concil habe rechtfertigen müssen, macht jene Vermuthung gerade wahrscheinlich, da der Brief selbst zu einem solchen Verdacht keine vernünftige Veranlassung geben konnte. Noch in demselben Jahr berief Leo Berengar, um den schon verdammten Ketzer nun doch auch selbst zu hören, vor eine Synode nach Vercelli. Berengar, obgleich er sich wohl bewusst war, dass der Papst zunächst kein Recht habe, die Sache *extra provinciam* vor seinen Richterstuhl zu ziehen, war doch bereit, sich vor die Synode zu stellen, als er aber den König Heinrich I. von Frankreich, als den Patron der Abtei des h. Martinus zu Tours, um die Erlaubniss zur Reise bat, nahm der König von der in Rom schon gegen ihn ausgesprochenen Verdammung Veranlassung, sich seiner Person und seiner Güter zu bemächtigen. Diess hielt jedoch den Papst nicht ab, Berengar auf's neue ungehört als Ketzer zu verdammen, und mit ihm zugleich den Johannes Scotus oder eigentlich den Ratramnus, auf dessen Schrift sich Berengar berief. Die ketzerische Schrift wurde in's Feuer geworfen, und den Vertheidigern Berengar's kein Wort der Gegenrede gestattet. Berengar selbst aber fuhr im Vertrauen auf die Wahrheit seiner Lehre und die Zustimmung gleichgesinnter Freunde, unter welche namentlich der Bischof Eusebius Bruno von Angers, der Bischof Frollent von Senlis und der Canonicus Paulinus zu Metz gehörte, fort, die Transsubstantiations-

lehre öffentlich zu bestreiten und schonte selbst den Papst in seinem Eifer nicht. Es ist jedoch die nächste Folge der Ereignisse nicht näher bekannt. Es ist von einem Concil die Rede, das der König Heinrich I. von Frankreich, um über Berengar ein Urtheil zu fällen, nach Paris ausgeschrieben habe. Gegen dieses Concil soll der Bischof Deoduinus von Lüttich hauptsächlich aus dem Grunde protestirt haben, weil der dieselbe Ansicht mit Berengar theilende Bischof Bruno von Angers als Bischof nur vom Papst verurtheilt werden könne. Auch soll er der Meinung gewesen sein, dass man den Gegnern zu viel einräume, wenn man ihnen gestatte, ihre Lehre vorzutragen und zu vertheidigen, da es sich nur um einen Widerruf ihrer unläugbaren Ketzerei handeln könne. Das Concil soll gleichwohl zu Stande gekommen, Berengar aber, welcher schon auf dem Wege war, durch die erhaltenen Nachrichten bestimmt worden sein, nicht auf demselben zu erscheinen [1]).

Der nächste sichere Punkt in der Geschichte Berengar's ist erst der Antheil, welchen Hildebrand an seiner Sache nahm. Als Hildebrand im Jahr 1054 als päpstlicher Legat nach Tours kam und daselbst ein Concil hielt, auf welchem auch gegen Berengar's Lehre eine sehr laute Klage erhoben wurde, gelang es ihm, sich vor dem Legaten ein ruhiges Verhör zu verschaffen, und denselben von der Rechtglaubigkeit seiner Lehre und der Ungerechtigkeit der gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen zu überzeugen. Berengar erzählt selbst in seiner Schrift *de s. coena*, er habe den Legaten durch die Rechtfertigung seiner Lehre aus den Propheten, Aposteln, Evangelisten, den ächten Schriften des Ambrosius,

1) So stellt auch Neander die Sache dar. Dass aber dieses Concil wirklich gehalten worden sei, muss ich nach Lessing und Gieseler gleichfalls für mehr als zweifelhaft halten. Es scheint auf dasselbe manches, was sich auf das Concil in Vercelli bezieht, übergetragen worden zu sein.

Augustin, Hieronymus, Gregor vollkommen befriedigt, worauf ihm Hildebrand selbst den Rath gegeben habe, sich an Leo zu wenden und bei ihm Schutz gegen die Leidenschaft seiner Feinde zu suchen. Da er nicht nur mündlich und schriftlich bekannte, sondern auch durch einen Eid bekräftigte, dass Brod und Wein nach der Consecration der Leib und das Blut Christi seien, so gaben sich auch die Bischöfe zufrieden; seine Gegner stellten aber nachher die Sache so dar, wie wenn er nur aus Furcht seine bisherige Lehre im Sinne der Transsubstantiationslehre widerrufen, hierauf aber doch gegen seinen Eid sich wieder zu derselben bekannt hätte. Die beschlossene Reise nach Rom führte er, da gerade damals die Nachricht von Leo's Tode kam, nicht sogleich aus, sondern erst im Jahr 1059 unter Nicolaus II. Er kam im Vertrauen auf Hildebrand's Schutz, erfuhr aber vor einer Versammlung von 113 Bischöfen eine so tumultuarische Behandlung, dass ihm aus Furcht vor dem Tode nichts anderes übrig zu bleiben schien, als ein von dem Cardinal Humbert aufgesetztes, die roheste Vorstellung der Verwandlung ausdrückendes Glaubensbekenntniss anzunehmen und seine eigenen Schriften in's Feuer zu werfen. Ebendesswegen aber trug er auch kein Bedenken, sobald er nach Frankreich zurückgekehrt war, seine bisherige Lehre wieder frei vorzutragen und sich zugleich über Nicolaus II. und Leo IX. in Ausdrücken zu äussern, die schon an die Sprache erinnern, deren sich in der Folge, von demselben Reformations-Eifer getrieben, Luther gegen Leo X. bediente. Im Streite mit Lanfrank entwickelte er nun in seinen in diese Zeit fallenden Schriften seine Lehre genauer und ausführlicher, und vertheidigte sich gegen die ihm von seinen Gegnern wegen seines Benehmens auf der römischen Synode und nach derselben gemachten Vorwürfe. Durch die Freimüthigkeit und Entschiedenheit, mit welcher er sich bei jeder Gelegenheit aussprach, unterschied er sich sehr von seinem Freunde,

Eusebius Bruno von Angers, welcher, ob er gleich ohne Zweifel über die Transsubstantiationslehre ebenso dachte wie Berengar, doch aus Rücksicht auf die Umstände nur bei den Einsetzungsworten stehen bleiben und sich in keine weitern Bestimmungen einlassen wollte.

Um so grösser war dagegen der Fanatismus der Anhänger der Transsubstantiationslehre, unter welchen sich besonders der Erzbischof Guitmund von Aversa durch seine zwischen 1073 und 1077 in heftigem Tone gegen Berengar geschriebene drei Bücher *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia* [1]) bekannt machte. Da indess Hildebrand Papst geworden war, berief er Berengar nach Rom. Auf einer römischen Synode im Jahr 1078 wurde ihm das Glaubensbekenntniss vorgelegt, dass das Brod des Altars nach der Consecration der wahre Leib Christi sei, der von der Jungfrau geboren am Kreuze gelitten habe und zur Rechten des Vaters sitze, und der Wein des Altars nach der Consecration das wahre Blut, das aus der Seite Christi floss, eine Formel, welche durch ihre Unbestimmtheit deutlich die wohlmeinende Absicht verräth, den Berengar auf dieselbe Weise, wie zu Tours, durch eine seine Lehrweise nicht ausschliessende und doch von der Kirche genehmigte Formel gegen seine Feinde sicher zu stellen. Allein die Gegenpartei war hiemit nicht zufrieden, und Gregor VII. selbst konnte, ungeachtet er verschiedene Versuche machte, der Sache eine für Berengar günstigere Wendung zu geben, nicht hindern, dass er zuletzt doch noch dem Ungestüm der Eiferer unterlag. Auf der in Rom in der Fastenzeit gewöhnlichen Synode wurde Berengar im Jahr 1079 das frühere Glaubensbekenntniss noch einmal vorgelegt, aber mit einer Bestimmung, welche die Verwandlung der Substanz ausdrückte. Er sollte nun bekennen, *panem*

1) Bibl. PP. Lugd. T. XVIII. p. 440.

et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri redemtoris substantialiter converti in veram et propriam carnem et sanguinem J. Chr. D. N., et post consecrationem esse — non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae[1]). Berengar verstand sich zwar dazu, wenn es dem Papst so gefalle, den Zusatz *substantialiter* in sein Glaubensbekenntniss aufzunehmen, deutete es aber so, es sei soviel als *salva sua substantia*, d. h. *panis sacratus in altari salva sua substantia est corpus Christi, i. e. non amittens, quod erat, sed assumens, quod non erat.* Als seine Gegner darauf bestanden, dass er das Glaubensbekenntniss nur in ihrem Sinn nehmen dürfe, antwortete er, er halte sich an das, was vor wenigen Tagen zwischen ihm und Gregor verhandelt worden sei. Gregor hatte nämlich wenige Tage vor dieser zweiten Synode Berengar versichert, dass er seine Lehre vom Opfer Christi der Schrift ganz gemäss finde. Allein Gregor selbst befahl jetzt, ohne Zweifel um nicht durch die Beschützung Berengar's sich den Verdacht der Ketzerei zuzuziehen, wie ihm ja auch wirklich in den gegen ihn verbreiteten Beschuldigungen dieser Vorwurf gemacht wurde, dem Berengar, er solle sich zur Erde niederwerfen und seinen Irrthum bekennen, dass er bisher keine Verwandlung der Substanz gelehrt habe, worauf er, wie er selbst erzählt, bestürzt gemacht durch den plötzlichen Wahnsinn des Papstes, da ihm Gott durch Schuld seiner Sünden die Standhaftigkeit nicht verlieh, sich zur Erde warf und mit frevelnder Stimme bekannte, dass er geirrt habe, damit nicht der Papst selbst sogleich das Verdammungsurtheil über ihn ausspreche und das Volk ihn jeder Todesart preisgeben könne. Gregor untersagte ihm hierauf, über den Leib und das Blut Christi weiter zu disputiren, und entliess ihn mit zwei Schrei-

1) Berengar. Acta Conc. Rom. Mansi XIX. p. 761.

ben. Das eine war an die Bischöfe von Tours und Angers, um ihn ihrem Schutze zu empfehlen, das andere an alle Glaubigen gerichtet, um alle, die es wagen würden, Berengar als einen Sohn der römischen Kirche in seiner Person oder in seinen Gütern anzugreifen, oder ihn einen Häretiker zu nennen, mit dem Anathema zu bedrohen [1]). Berengar selbst war seiner wahren Überzeugung jetzt so wenig als früher untreu geworden; er zog sich nun aber auf die Insel St. Côme bei Tours zurück, wo er in Einsamkeit und strenger Enthaltsamkeit noch bis zum Jahr 1088 lebte. In der Busse, die er sich durch seine Lebensweise selbst auferlegte, wollte man Reue über seine Irrlehre sehen; was er aber bereute und abbüssen wollte, war nur, wie er es selbst nannte, sein *sacrilegium*, d. h. der Verrath, welchen er durch sein Benehmen auf der römischen Synode an der Sache der Wahrheit begangen hatte.

Um die Lehre Berengar's richtig aufzufassen, müssen wir von ihrem Gegensatz zur Transsubstantiationslehre ausgehen. Welche Bestimmungen aber schon damals zur Transsubstantiationslehre gehörten, sehen wir am besten aus Lanfrank's Schrift De euch. c. 18, wo Lanfrank dieselbe so vorträgt: Wir glauben, dass die irdischen Substanzen, welche auf dem Tische des Herrn durch den Priester göttlich geweiht werden, durch eine wundervolle Wirkung der göttlichen Macht *in essentiam Dominici corporis* verwandelt werden, *reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta horrerent, et ut credentes fidei praemia ampliora perciperent*, so jedoch, dass der Leib des Herrn selbst im Himmel zur Rechten des Vaters unverändert derselbe bleibt, wesswegen man mit Recht sagen kann, *et*

1) D'Achery Spicileg. T. III. p. 413. Über das Verhältniss Berengar's zu Gregor VII. vgl. Berengarius Turonensis, eine Sammlung ihn betreffender Briefe, herausgegeben von Sudendorf. Hamb. u. Gotha 1850, und des Verf. K.G. III. S. 69. A. 2.

ipsum corpus, quod de Virgine sumtum est, nos sumere, et tamen non ipsum. Ipsum quidem, quantum ad essentiam veraeque naturae proprietatem atque naturam, non ipsum autem, si spectes panis vinique speciem caeteraque. Diess sei der alte Glaube der katholischen Kirche.

Die allgemeinste Einwendung, welche Berengar dieser Lehre entgegenstellt, liegt in der Beschuldigung, die er ihr macht, dass sie eine an sich ungereimte, widersinnige, nur der rohen Sinnlichkeit und dem Aberglauben des Volks sich empfehlende Vorstellung sei. Als eine *ineptia, vecordia vulgi* bezeichnet Berengar die Transsubstantiationslehre oft genug, und nicht leicht nennt er den Paschasius Radbertus, oder einen Vertheidiger seiner Lehre, wie Lanfrank, ohne ihn mit dem Pöbel zusammenzustellen. Da aber die Meinung des Pöbels auch die Meinung der Mehrheit ist, so kam es nicht blos darauf an, sich gegen die Auctorität der Mehrheit auf einzelne Auctoritäten, wie die eines Ambrosius, Augustin, zu berufen, sondern Berengar stellte auch, weiter zurückgehend, den ächt protestantischen Grundsatz auf, dass überhaupt die Menge, die oft genug Wahrheit und Irrthum verwechselt habe, über die Wahrheit nicht entscheiden könne, dass man der *multitudo ineptorum* die innerlich gewichtige, wenn auch äusserlich geringe Zahl der Einsichtsvollen, die das Bewusstsein der Wahrheit haben, entgegensetzen müsse. Er suchte aus der Geschichte zu beweisen, dass sich sehr oft das Bewusstsein der Wahrheit in Wenige zurückgezogen habe, die allein die wahre, aus Gliedern Christi bestehende Kirche genannt zu werden verdienen. Die Verschiedenheit der beiderseitigen Standpunkte tritt hier sehr klar hervor. Erschien dem Berengar eine Gegenwart Christi im Abendmahl, bei welcher Christus im eigentlichen Sinne mit seinem Leib und Blut zugegen sein sollte, als eine sinnliche materielle Vorstellung, die als solche auch keinen Anspruch auf Wahrheit haben

konnte, so konnten dagegen seine Gegner die wahre Realität der Gegenwart Christi nur in die leibliche Gegenwart im eigentlichen Sinne setzen. Nach dieser letzteren Ansicht hat das, was nur uneigentlich, nur auf bildliche oder geistige Weise existirt, auch keine wahre Existenz, während dagegen nach der ersteren Ansicht die wahrhaft reale Existenz nur eine unsinnliche und geistige sein kann.

Am bezeichnendsten hat die dem Berengar gegenüberstehende Partei ihr Interesse für die Transsubstantiationslehre, sofern sie den Gegensatz zu der Berengar'schen Lehre bildet, in dem Worte ausgesprochen, mit welchem auf der Synode zu Vercelli die Verdammung seiner Lehre motivirt wurde: *si adhuc in figura sumus, quando rem tenebimus?* [1]) d. h. mit andern Worten: die Gegenwart Christi im Abendmahl ist nicht blos eine geistige, sondern eine leibliche, weil überhaupt das wahrhaft Reale, das an sich Seiende, nicht das Geistige, sondern das Leibliche, das sinnlich Wirkliche ist. Diess ist in letzter Beziehung das speculative Interesse, das der Vertheidigung der Transsubstantiationslehre zu Grunde liegt. Ist die Gegenwart Christi im Abendmahl nur eine geistige, so bleiben Brod und Wein, was sie sind; sind sie aber wirklich da, so können sie zum Leib und Blut Christi nur in dem Verhältniss des Zeichens und Bildes stehen; wo aber nur ein Zeichen und Bild ist, da fehlt auch noch die wahre Realität der Sache, und es muss daher erst noch der Fortschritt vom blossen Bilde zur Sache selbst geschehen. Die nothwendige Ergänzung des nur uneigentlich oder geistig Existirenden ist daher das sinnlich Existirende. Nach der andern Ansicht aber ist das Sinnliche des Bildes nur der Reflex des unsinnlich oder geistig Existirenden, das das Bild oder Zeichen zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat. So sind demnach hier zwei wesentlich ver-

1) Berengar, de sacra coena adv. Lanfr. ed. Vischer. S. 43.

schiedene Ansichten, nach der einen hat das Sinnliche des Bildes eine zu unsinnliche Realität, nach der andern kann das über dem Sinnlichen des Bildes stehende Höhere nicht selbst wieder ein Sinnliches, leiblich Wirkliches sein, sondern etwas Geistiges und Übersinnliches.

Was nun die einzelnen Argumente betrifft, durch welche Berengar das Unhaltbare und in sich Widersprechende der Transsubstantiationslehre zu zeigen suchte, so erinnerte Berengar zunächst zwar auch daran, dass man auch nach der Consecration auf dem Altar als sinnliches Object nur Brod und Wein sehe, er argumentirte aber weiter so: wenn man sich auch darüber hinwegsetze, dass man den Leib und das Blut Christi nicht sinnlich sehe, so sei es doch an sich unmöglich, dass der Leib Christi irgendwo auf Erden sei, da er nach der Lehre der Schrift bis an's Ende der Welt im Himmel bleiben soll. Ja nicht blos da und dort, sondern überall müsste das vor dem Zeitpunkt der *restitutio omnium* vom Himmel herabgerufene Fleisch Christi sein, wenn die Glaubigen nicht anders als auf sinnliche Weise das Fleisch und Blut Christi vom Altar empfangen. Diess ist *contra rationes fidei.* Auch an sich schon sei es unwürdiges Spiel, dass der Leib Christi unzählige Mal vom Himmel herabkommen und in den Himmel wieder zurückgehen soll.

Einen logischen Widerspruch fand Berengar in der Transsubstantiationslehre darin, dass in dem Satz: Brod und Wein sind der wahre Leib und das wahre Blut Christi, das Subject auf der einen Seite gesetzt, auf der andern aufgehoben wird. Von einem Subject, das nicht ist, kann auch nichts prädicirt werden. *Non potest,* sagt Berengar in der Schrift de s. coena p. 50, *res ulla aliquid esse, si desinat ipsum esse.* Sind also Brod und Wein im Abendmahl gar nicht mehr vorhanden, so kann von ihnen auch nicht gesagt werden, dass sie der Leib und das Blut Christi seien. In den *Acta concilii rom. sub*

Greg. VII. ab ipso Berengario conscripta [1]) drückt sich Berengar so aus: Wer den Satz ausspricht: *panis et vinum post consecrationem sunt corpus et sanguis Chr.*, lügt nothwendig, *si affirmationi huic auferat vel subjectos terminos, qui sunt panis et vinum post consecrationem, vel praedicatos, qui sunt corpus Chr. et sanguis.* Sobald man von Brod und Wein spricht und von ihnen etwas aussagt, muss auch ihr Dasein vorausgesetzt werden, ja Christus selbst müsste der Unwahrheit beschuldigt werden, wenn er den Einsetzungsworten zufolge glauben liesse, *panem et vinum post consecrationem esse in altari, cum non sit in eo, nisi ipsius sensualiter corpus (De s. coena).* Auf dialektische Argumente, wie das zuvor angeführte, bezieht sich der Vorwurf, welchen Lanfrank De euchar. c. 7 dem Berengar macht, dass er mit Hintansetzung der heiligen Auctoritäten seine Zuflucht zur Dialektik nehme. Er für seine Person wolle, versichert Lanfrank, wenn es sich um Mysterien des Glaubens handle, lieber *audire et respondere sacras auctoritates, quam dialecticas rationes.* Er enthalte sich absichtlich der Dialektik, *ne videar magis arte, quam veritate sanctorumque Patrum auctoritate confidere.* Berengar dagegen erwiedert darauf de s. c. S. 67: Auch er mache von den *sacrae auctoritates,* wo es nöthig sei, Gebrauch, *quamquam ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae coecitate nullus negaverit. — Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem reliquit, nec potest renovari de die in diem ad imaginem Dei.* So kräftig sprach sich in Berengar die durch die Dialektik zum Bewusstsein gebrachte Macht des vernünftigen Denkens aus!

1) Bei Mansi XIX. p. 757.

Nicht minder ungereimt und in sich widersprechend schien dem Berengar bei der Transsubstantiationslehre diess zu sein, dass die Substanz oder das Subject verschwinden, die Eigenschaften des Subjects aber, die sinnlichen Merkmale von Brod und Wein bleiben sollen. So werde durch menschliche Willkür und Thorheit getrennt, was Gott zusammengefügt und schon bei der Schöpfung untrennbar verbunden habe. Sollen aber Brod und Wein der äussern Erscheinung nach desswegen bleiben, weil man bei dem unmittelbaren Anblick von Fleisch und Blut zu sehr erschrecken würde, so sei zu bedenken, dass der *horror* auch so derselbe sei. Der Grund des *horror* liege nicht blos in demjenigen, was man mit den Augen sehe, sondern in jedem körperlichen Sinn, und vor allem in demjenigen, was die Würde des inneren Menschen ausmache, in dem *contuitus intellectualitatis, ubi primum locum habet omnis appetitus vel horror et maximum,* in der geistigen Natur des Menschen, von welcher alles, was der Mensch begehre oder verabscheue, ausgehe. Was vor allem andern und im höchsten Grade den *horror* des Menschen erregt, ist daher nichts anderes als der Gedanke, den Leib eines Menschen zu essen.

Es ist diess die negative, der Transsubstantiationslehre entgegengesetzte Seite der Lehre Berengar's; ihrer positiven Seite nach besteht sie aus folgenden Hauptbestimmungen:

1. Brod und Wein bleiben substanziell. Berengar drückte diess in seiner ersten Schrift bei Lanfrank de euch. c. 9 so aus: *Per consecrationem altaris fiunt panis et vinum sacramentum religionis, non ut desinant esse, quae erant, sed ut sint, quae erant, et in aliud commutentur.* Daraus folgt unmittelbar, dass in dem Satze, Brod und Wein sind der Leib und das Blut Christi, ein Tropus angenommen werden muss. Wird von einer Sache ausgesagt, dass sie eine andere sei, so wäre es ein Widerspruch, wenn Prädicat und Subject auf dieselbe Weise eigentlich genommen würden. Das

Subject ist daher zwar in einem solchen Falle eigentlich, das Prädicat aber uneigentlich oder tropisch zu nehmen. Berengar sagt de s. coena S. 51: *non minus tropica locutione dicitur panis, qui ponitur in altari, post consecrationem est corpus Christi et vinum sanguis, quam dicitur: Christus est leo, Christus est agnus, Christus est summus angularis lapis.*

2. An die Stelle der leiblichen Gegenwart konnte Berengar nur die geistige, und an die Stelle des leiblichen Genusses nur den geistigen setzen. Wie sehr die geistige Bedeutung des Abendmahls das Wesentliche der Berengar'schen Theorie ist, ist schon aus demjenigen zu sehen, was Berengar von seinen Gegnern auf der ersten römischen Synode sagt: *nec audire poterant spiritualem de corpore refectionem, et ad vocem spiritualitatis aures potius obturabant.* Am deutlichsten hat er sich hierüber in dem ersten Fragment seines Schreibens an Adelmann ausgesprochen [1]). Insofern Brod und Wein nicht blos Zeichen des Leibes und Blutes Christi sind, sondern in gewissem Sinn selbst der Leib und das Blut Christi werden, konnte Berengar auch eine im Abendmahl erfolgende Veränderung annehmen [2]). Nur war ihm diese *conversio* eben die

---

1) *Verum Christi corpus in ipsa mensa proponi, sed spiritualiter interiori homini, verum in ea Christi corpus ab his duntaxat, qui Christi membra sunt, incorruptum, intaminatum, inattritumque spiritualiter manducari. Hoc patres publice praeconantur, aliudque esse corpus et sanguinem, aliud corporis et sanguinis sacramenta non tacent, et utrumque a piis, visibiliter sacramentum, rem sacramenti invisibiliter accipi, ab impiis autem tantum sacramenta commendant. Nihilominus tamen sacramentum secundum quendam modum res ipsas esse, quarum sacramenta sunt, universaque ratio et universa auctoritas exigit.*

2) *Fit panis*, sagt Berengar de s. coena S. 64, *quod nunquam ante consecrationem fuerat, de pane, scilicet de eo, quod ante fuerat commune quiddam, beatificum corpus Christi, sed non ut ipse panis per corruptionem esse desinat panis, sed non ut corpus Christi esse nunc incipiat per generationem sui. — Panis consecratus in altari amisit vilitatem, amisit inefficaciam, non amisit naturae proprietatem. — Omne quod sacratur, necessario in*

das *sacramentum* bewirkende *sacratio*. Dadurch werden Brod und Wein zu einem *sacramentum*, wo aber ein *sacramentum* ist als Zeichen und Bild, muss auch die *res sacramenti* sein. *Constat enim, si fit sacramentum, nulla posse non esse ratione rem quoque sacramenti.*

3. Eine wesentliche Bestimmung der Berengar'schen Lehre ist noch, dass der Genuss des Abendmahls sich nicht auf Brod und Wein als getrennte Elemente, sondern nur auf den ganzen, ungetrennten Christus bezieht. Wie der ganze Leib Christi, sagt Berengar de s. coena S. 106, in den Tod hingegeben sei, *ita habeas totum integrumque Christi corpus accipi (per sacramentum altaris).* Das eigentliche Object des Abendmahlsgenusses bleibt auch nach Berengar der Leib oder das Fleisch Christi, da aber der Leib Christi nicht vom Himmel herabkommt, sondern im Himmel bleibt, überhaupt nichts sinnliches mit ihm geschieht, so bleibt auch der Leib, wie er an sich ist, in seiner ungetrennten Einheit, und der Genuss kann als ein geistiger nur darin bestehen, dass sich der Geist des Geniessenden zu dem im Himmel befindlichen Leib Christi erhebt. Desswegen stellt er in dem dritten Fragment seines Schreibens an Adelmann seine Lehre im Gegensatz gegen die Transsubstantiationslehre so dar: *panem et vinum mensae dominicae non sensualiter, sed intellectualiter, non per absumtionem, sed per assumtionem* (sie werden zur Bedeutung des Leibes und Blutes erhoben), *non in portiunculam carnis* (wie man sich nach der crassen Transsubstantiations-Vorstellung Stücke des Fleisches Christi dachte), *sed in totum Christi corpus et sanguinem converti.* Eben hieraus leitete er die Nothwendigkeit der Annahme eines geistigen Genusses ab. Weil Christi Leib und Blut bis an's Ende der Welt im Himmel

---

melius provehitur, minime consumitur per corruptionem subjecti. — Secundum quod majus in eo (pane) est, dico, te corpus Christi ab altari accipere.

bleiben, kann kein Glaubiger denken, *se ad refectionem animae suae accipere nisi totam et integram domini dei sui carnem, non autem coelo devocatam, sed in coelo manentem, quod ore corporis fieri ratio nulla permittit, cordis ad videndum Deum mundati devotione spatiosissima nulla indignitate, nullis fieri prohibetur angustiis, ad quod i. e. cordis devotionem, ad cordis contuitum necessario te trahit* (De s. coena S. 157). Unmöglich sei, sagt er a. a. O. S. 106, und der menschlichen Vernunft und der göttlichen Majestät höchst unwürdig, den ganzen Christus *ore corporis* zu empfangen, *ac per hoc Christi corpus totum constat accipi ab interiori homine, fidelium corde, non ore* [1]).

Die Lehre Berengar's schliesst sich ganz an die des Ratramnus an, ist aber zugleich eine Fortbildung derselben. Wie Ratramnus sich eigentlich nur in der Sphäre des Verhältnisses von Bild und Sache bewegt, so sucht dagegen Berengar zu zeigen, dass ungeachtet keine andere Ansicht vom Abendmahl möglich sei, als die symbolische, dem Abendmahl doch seine volle Realität bleibe, dass wenn man auch im Abend-

---

1) Dieses wichtige Moment der Theorie Berengar's hat der Bischof Hugo von Langres in seinem *Tractatus de corp. et sang. Chr.* richtig aufgefasst, wenn er gegen Berengar einwendet: *At si panis et vini sacramentum ob solam salutis potentiam cum nato et passo unum atque idem est* (d. h. wenn beim Abendmahl alles Gewicht nur in die heilbringende Kraft gelegt wird, welche von dem Gebornen und Gestorbenen, also von dem Leib oder Fleisch Christi ausgeht), *similiter auctori nihil refert, hoc sacramentum eodem judicio baptismum vel esse vel dicere, vel quidquid in sacramentis salubriter celebratur* (so wird dadurch das eigenthümliche Wesen des Abendmahls, wodurch es sich von andern Sacramenten unterscheidet, aufgehoben, und man könnte demselben ebenso gut den Namen der Taufe, oder irgend eines andern Sacraments beilegen). Sobald man den Leib und das Blut Christi nicht in Brod und Wein vom Himmel herabkommen lässt, fallen Fleisch und Blut von selbst zusammen mit dem Begriff der erhöhten Menschheit Christi oder seiner Persönlichkeit. Es ist diess der Punkt der Berengar'schen Lehre, in welchem sie die calvinische am nächsten berührt.

mahl den Leib und das Blut Christi nicht wirklich geniesse, doch auch so eine reelle Verbindung mit dem Fleisch oder der in den Himmel erhöhten Menschheit Christi stattfinde. Es ist im Allgemeinen zwischen Ratramnus und Berengar ein analoges Verhältniss wie später zwischen Zwingli und Calvin. Mit grossem Scharfsinn hat Berengar die Transsubstantiationslehre bestritten: es kommen in diesem Streite im Grunde schon alle Argumente zur Sprache, die in der Folge gegen diese Lehre geltend gemacht worden sind. Berengar ist in dieser Hinsicht besonders eine sehr ausgezeichnete Erscheinung unserer Periode. Mit aller Macht eines kräftigen Geistes stellte er sich der herrschenden Richtung seiner Zeit entgegen. Mit welchem unwiderstehlichen Drange sich aber der ganze Geist der Zeit in den Materialismus der Transsubstantiationslehre vertiefte, stellt sich in diesem ganzen Streite sehr klar vor Augen. Vermochte doch selbst Gregor VII., welcher sich übrigens in der Sache Berengar's in seiner theologischen Ansicht sehr freisinnig zeigt, nichts gegen den gewaltigen Strom der Zeit. So diente die so bedeutende Reaction Berengar's nur dazu, das Übergewicht des Transsubstantiations-Dogma's vollends zu entscheiden.

Berengar versichert in seinen Schriften öfters, dass er mit seiner Ansicht vom Abendmahl keineswegs allein stehe, dass es viele unter allen Ständen gebe, welche den Irrthum des Lanfrank und Paschasius Radbertus verabscheuen. Auch nach der Behauptung seiner Gegner scheint die Zahl seiner Anhänger nicht klein gewesen zu sein. Allein theils musste sie bei der Heftigkeit, mit welcher seine Lehre als eine ketzerische bestritten wurde, immer mehr abnehmen, theils begriff man nun unter dem Namen Berengarianer überhaupt alle Gegner der Transsubstantiationslehre. Über die verschiedenen Modificationen, welche die der Transsubstantiationslehre entgegenstehende Lehrweise erhielt, findet sich in der Schrift

des Erzbischofs Guitmund über die Lehre vom Abendmahl die Angabe: Alle Berengarianer stimmen darin unter sich zusammen, dass sie Brod und Wein nicht *essentialiter* verändert werden lassen, sie weichen aber darin ab, dass einige behaupten, in den Sacramenten sei gar nichts von dem Leib und Blut Christi, sie seien blosse *umbrae* und *figurae* (die eigentlich symbolische Ansicht), andere aber, die der kirchlichen Lehre näher bleiben, sagen, *ibi corpus et sanguinem Domini revera sed latenter contineri, et ut sumi possent quodammodo, ut ita dixerim, impanari.* Diese Vorstellung von einer Impanation kommt der lutherischen Abendmahlslehre sehr nahe, sofern in der Impanation auch diess liegt, dass der Leib Christi zugleich mit dem Brode da ist. Diess sei, behaupten sie, auch die eigentliche Meinung Berengar's gewesen. Andere, welche nicht Anhänger, sondern Gegner Berengar's sind, hatten früher die Vorstellung, dass Brod und Wein theilweise verwandelt werden und theilweise bleiben, wogegen andere Brod und Wein zwar ganz verwandelt werden lassen, aber zugleich annehmen, wenn Unwürdige zur Communion kommen, kehre das Fleisch und Blut des Herrn wieder in Brod und Wein zurück. Diese verschiedenen Vorstellungen, deren Zusammenhang wir nicht weiter verfolgen können, zeigen wenigstens, was man hauptsächlich an der Transsubstantiationslehre noch immer bedenklich und anstössig fand.

Die mit dem Abendmahl verbundene Opfer-Idee erhielt durch die ganze Form, welche dem Abendmahl im Dogma und Ritus gegeben wurde, vollends ihre Ausbildung. Ausdrücklich und unmittelbar verband Paschasius Radbertus in seiner Schrift über das Abendmahl c. 4 mit der Behauptung: *panem et vinum vere carnem et sanguinem consecratione spiritus s. potentialiter creari* den Satz: *creando quotidie pro mundi vita mystice immolari.* Er nennt das Abendmahls-Opfer zwar auch

noch eine Erinnerung an das Leiden Christi, der Grund aber, aus welchem er die Nothwendigkeit der täglichen Wiederholung dieses Opfers behauptet, beweist, dass er sich dasselbe als ein wirkliches Opfer dachte. Es muss nämlich täglich wiederholt werden, 1. weil wir täglich sündigen, indem, wenn auch alle Sünden in der Taufe vergeben sind, doch die Schwachheit der Sünde im Fleische bleibt, desswegen werden durch dieses Opfer die Sünden täglich erlassen, — so lehrte man jetzt, ganz anders als früher, so lange man es noch mit der Vergebung der Sünden nach der Taufe weit schwerer nahm; 2. damit die Kirche, wie einst das Paradies einen Lebensbaum habe, und die davon Essenden und die Gebote Gottes Haltenden nie sterben; 3. damit die Wiedergeborenen durch dieses Sacrament mit Christus körperlich eins werden; 4. geschehe es aus Rücksicht auf die bekehrten Juden, die an tägliche Opfer gewöhnt sind, womit deutlich gesagt ist, dass es dasselbe sein sollte, was die Opfer im Judenthum waren. Wir sehen hieraus, wie die Opferidee ihren objectiven Haltpunkt in der Transsubstantiationslehre erhielt. War im Abendmahl derselbe Leib, welchen Christus am Kreuze geopfert hat, so musste es auch dasselbe Opfer sein, also ein eigentliches Opfer, und ein solches glaubte man auch desswegen haben zu müssen, weil, wo Priester sind, auch Opfer sein müssen. Geschah das Grösste und Heiligste im Abendmahl durch den Priester, das *conficere* des *corpus* und *sanguis Chr.*, so konnte auch das Opfer, das er darbrachte, nur ein Opfer im eigentlichsten Sinne sein. Auch die Priester-Idee diente dazu, der Opfer-Idee vollends ihre Consistenz zu geben. Da zu einem Opfer vor allem nur ein Priester nöthig ist, so wurde das Abendmahl schon jetzt auch ohne die Gemeinde blos vom Priester gefeiert. Es ist diess der Ursprung der sogenannten stillen Messen, der *missae solitariae,* welche seit dem achten Jahrhundert gewöhnlich wurde. In engem Zusammenhang

stehen mit ihnen die sogenannten Seelen-Messen, die *missae pro requie defunctorum*. Dass das Abendmahl wie für die Lebenden so auch für die Gestorbenen heilbringend sei, glaubte man schon längst, und es war daher gewöhnlich, das Abendmahls-Opfer zugleich auch für die Gestorbenen darzubringen. Nun aber kam, wozu neben der Opfer-Idee das neue Dogma vom Fegfeuer die natürliche Veranlassung gab, die Sitte auf, wie mehrere Beispiele schon aus dem siebenten Jahrhundert beweisen, das Abendmahls-Opfer auch blos für Gestorbene, und zwar öfters eine Reihe von Tagen hindurch darzubringen. Aber auch für so viele andere sowohl geistige als leibliche Bedürfnisse, wie z. B. für gute Witterung, hielt man jetzt Messen in grosser Zahl, und das Abendmahl wurde auf diese Weise recht eigentlich als allgemeines Weltopfer, als ein Opfer *pro vita mundi*, wie es Paschasius Radbertus nennt, betrachtet, oder nach der Meinung des Volks als magisches Mittel für alles Mögliche. Doch nahm man an solchen blos vom Priester gehaltenen Messen anfangs noch da und dort Anstoss, wie z. B. der Bischof Theodulf von Orleans zu Ende des achten Jahrhunderts in seinem *Capitulare ad parochiae suae sacerdotes* c. 7 seinen Klerikern es ausdrücklich untersagte, dass ein Priester das Abendmahl allein begehe, weil es ohne Begrüssung des Volks und dessen Antwort nicht geschehen könne. Dasselbe Verbot gab die Synode in Mainz im Jahr 813 [1]). Andere, wie Walafrid Strabo, *De rebus eccles.* c. 22, gestanden zwar, dass eine förmliche Messe ohne Theilnahme der Gemeinde nicht gehalten werden könne, sie meinten aber, *possumus et debemus dicere, ceteros in fide et in devotione offerentium et communicantium persistentes ejusdem oblationis et communionis dici et esse participes*, dass

1) Kath. Theol. Quartalschr. 1824. 3. Hft. S. 416.

also das Abendmahl, auch wenn es vom Priester allein gefeiert werde, als Messopfer der Gemeinde Heil bringe.

Die Lehre von der Kirche wurde in unserer Periode dogmatisch nicht weiter ausgebildet; die Kirchengeschichte aber zeigt, dass wie man schon früher das Substanzielle der Kirche in die sichtbare Kirche setzte, so nun der Übergang dazu geschah, die sichtbare Kirche mit der römischen zu identificiren.

Die Eschatologie.

Sie bietet nur sehr Weniges dar. Die Lehre vom Fegfeuer wiederholt Gregor der Grosse in der uns schon bekannten Gestalt. Die Hauptstelle ist in den *Libri IV. Dialog. de vita et mir. Patrum Ital. et de aetern. animarum* IV, 39, wo der Diaconus Petrus, mit welchem sich Gregor unterredet, darüber Belehrung zu erhalten wünscht, ob ein *ignis purgatorius* nach dem Tode zu glauben sei? Die Antwort ist: ***Qualis hinc quisque egreditur, talis in judicio repraesentatur. Sed tamen de quibusdam levibus culpis esse ante judicium purgatorius ignis credendus est,*** nach den Stellen Matth. 12, 31. 1 Cor. 3, 12. Ganz besonders berief man sich jetzt auch auf Erscheinungen der im Fegfeuer befindlichen Seelen selbst, wovon in den Schriften Gregor's und seiner Zeitgenossen sehr viel die Rede ist, so dass Gregor selbst die naive Frage machen lässt IV, 40, warum denn jetzt erst so vieles über die Seelen bekannt werde, wovon man früher nichts gewusst habe. Es sei diess kein Wunder, antwortet Gregor, denn je mehr das *praesens seculum* seinem Ende sich nähere, desto mehr reiche das *futurum seculum* in die Gegenwart herein, und gebe sich durch deutlichere Zeichen kund. Auch Beda in der angelsächs. K.G. III, 19. V, 13, und Alcuin De fide trin. III, 21 haben dieselbe Vorstellung vom Fegfeuer. Bei den griechischen Kirchenlehrern dagegen findet sich die Vorstellung von einem Reinigungsfeuer nicht mehr.

Über die Lehre von der Auferstehung gibt es nichts Neues, ebenso wenig über die Lehre von der Ewigkeit der Strafen. Gregor der Grosse beantwortet a. a. O. IV, 43 einige Einwürfe gegen sie, wie z. B. dass endlose Strafen mit endlichen Sünden in keinem Verhältniss stehen, dass der Zweck der Strafe Besserung sei. Darauf wird gesagt, Gott sehe nicht blos auf die böse That, sondern auch auf das böse Herz, die Gerechtigkeit Gottes fordere schlechthin ewige Dauer. Auch könne man nicht sagen, dass die Heiligen aus Mitleiden für die Erlösung der Gottlosen beten, denn sie wissen wohl, dass ihre Fürbitte doch nichts nütze.

Eine Ausnahme von dem allgemeinen Glauben der Zeit machte nur Scotus Erigena, welcher, wie überhaupt die Strafe nur in die Sünde, so die ewige Strafe nur in den Mangel der Seligkeit setzte. *In igne aeterno*, sagt er De praedest. c. 16, *nihil aliud esse poenam, quam beatae felicitatis absentiam.* Die Strafe ist so wenig etwas Positives, als das Böse selbst. So wenig das Böse ewig sein kann, so wenig können die Strafen der Gottlosen ewig dauern. Was Christus angenommen hat, das hat er erlöst und das Erlöste kann nicht gestraft werden. Diese Lehre scheine zwar mit der h. Schrift zu streiten, aber die Vernunft behaupte, dass nichts, das der Güte und Seligkeit absolut entgegengesetzt ist, immer sein könne. Jeder werde nur in seinem Bewusstsein bestraft oder belohnt. Alles andere, was man von einem ewigen Feuer, einem Schwefelpfuhl u. s. w. sage, sei leere Träumerei. Solche Strafen haben die h. Väter nur um der Schwachen willen gelehrt, welche sogleich schreien und toben, wenn man ihnen das Sinnliche in der künftigen Welt nehme, und die schmähen, die nur vom Geistigen reden. Es hängt diess eng zusammen mit Erigena's Lehre von der Rückkehr aller Dinge in Gott, welche der Schlussstein seines Systems ist und den Inhalt des fünften Buchs *De divis. nat.* ausmacht. Wie die Theilung der Sub-

stanzen im Menschen in der Zweiheit der Geschlechter ihren Endpunkt erreichte, so muss auch die Zurückführung zur Einheit von demselben Punkte ausgehen. Der erste Schritt zur Einheit ist daher die Aufhebung der Geschlechtsverschiedenheit, sie fällt mit der Auferstehung hinweg, Mann und Weib schliessen sich wieder zur Einheit der Natur zusammen, es ist nur der Mensch, wie er gewesen wäre, wenn er nicht gesündigt hätte [1]). Sodann wird die Welt mit dem Paradies eins, und es ist nur das Paradies, hierauf die Erde mit dem Himmel, und es ist nur der Himmel, wie immer das Untere in das Obere sich verwandelt. Darnach erfolgt die Einigung der ganzen sinnlichen Creatur mit der geistigen, so dass die ganze Creatur geistig wird, und zuletzt wird die ganze Creatur mit dem Schöpfer eins. Den Process dieser Rückkehr beschreibt Erigena auf folgende Weise: die erste Rückkehr der menschlichen Natur ist die Auflösung des Körpers in die vier Elemente der sinnlichen Welt, aus welchen er zusammengesetzt ist. Da die Rückkehr hiemit beginnt, so ist der Tod des Fleisches eher für eine Wohlthat der menschlichen Natur zu halten, als für eine Strafe, und sollte daher mit besserem Grunde vielmehr der Tod des Todes genannt werden, als der Tod des Fleisches. Die zweite Rückkehr geschieht durch die Auferstehung, wenn jeder seinen eigenen Körper aus der Gemeinschaft der vier Elemente wieder erhält; die dritte, wenn der Körper sich in Geist verwandelt; die vierte, wenn der Geist, oder vielmehr die ganze Natur des Menschen, in die primordialen Ursachen, die stets und unveränderlich in Gott sind, zurückkehrt; die fünfte, wenn die Natur selbst mit ihren Ursachen sich zu Gott bewegt, wie sich die Luft zum Licht bewegt. Gott wird Alles in Allem sein, wenn nichts

1) Den Beweis dafür fand Erigena in der für ihn sehr bedeutungsvollen Stelle Gal. 3, 28: *In Christo neque masculus est, neque femina.*

mehr sein wird, als nur Gott. Diese ganze Veränderung ist nicht als eine Vernichtung der Substanz anzusehen, sondern nur als die Rückkehr zu dem ursprünglichen, durch die Sünde verloren gegangenen Zustand, als eine Verklärung und Vergeistigung. In der menschlichen Natur ist nichts, was nicht an sich geistig und intelligibel wäre. Auch die Substanz des Körpers ist geistig, desswegen lässt es sich gar wohl denken, dass geistige Substanzen sich so vereinigen, dass sie eins sind, und doch jede ihre eigene Subsistenz beibehält, so jedoch, dass die untern in den obern enthalten sind, wie ja auch die Luft ihre Substanz nicht verliert, wenn sie ganz in Sonnenlicht verwandelt wird, so dass nichts als Licht in ihr erscheint, oder Metall, wenn es so von Feuer durchdrungen wird, dass es nur Feuer zu sein scheint. Ebenso muss man sich den Übergang der körperlichen Substanz in die Seele denken, und der Seele in den Geist und der vernünftigen Substanzen in Gott, in welchem alles sein Ende hat und eins ist. Dass also alles zuletzt Geist wird, alles Körperliche aufhört, wie es ja an sich seinem substanziellen Wesen nach geistig ist, und das Körperliche nur als ein Accidens an sich hat, alles also zu dem wird, was es an sich ist, zu einer rein geistigen Substanz, ist das Resultat dieses Processes, wobei nur noch zu bemerken ist, dass, was von der menschlichen Natur gilt, auch von der Natur überhaupt gilt, da der Mensch in seiner sowohl sinnlichen als geistigen Natur die ganze Natur in sich begreift. Die Welt wird also nicht zu Grunde gehen, d. h. in die Ursachen zurückgehen, aus welchen sie hervorgegangen, alles Zeitliche und Räumliche, alle endlichen Accidenzien werden von ihr ausgeschieden, und es ist nur die Einheit aller Creaturen in dem Wort, in welchem alles sein substanzielles Sein hat. De div. nat. 2, 6. 5, 19 f.

Zweite Hauptperiode.
Das Dogma des Mittelalters.

Zweiter Abschnitt.
Vom Anfang der scholastischen Theologie oder von Anselm von Canterbury bis zur Reformation.

Einleitung.

Die Geschichte des christlichen Dogma's führt uns nun aus der Armuth einer Periode, in deren wenigen leicht zu überblickenden Erscheinungen wir das mit dem Christenthum verschlungene Leben der alten Welt vollends ersterben, aber auch die ersten Lebenskeime einer neuen Schöpfung sich regen sahen, auf einem noch wenig betretenen, vielfach ermüdenden und einförmig scheinenden Wege zu einer neuen, weit reichhaltigeren und lebensvolleren Reihe von Erscheinungen hinüber. Das neuerwachte dialektische Denken, das wir in der vorigen Periode zuerst in den stillen friedlichen Räumen der Klöster und Klosterschulen sich entwickeln sahen, erstarkte nun zu seiner selbstständigen Bedeutung. Eine neue Form des Bewusstseins, der geistigen Thätigkeit und der Weltanschauung bildete sich in einer langen Reihe denkender Männer hervor und gestaltete sich zu einem grossartigen System, das alle geistigen Kräfte und Bestrebungen eines jugendlich bewegten Zeitalters in sich vereinigte. Die hergebrachten Vorurtheile gegen die scholastische Philosophie und Theologie sind zwar auch jetzt noch nicht überwunden, und wenn wir

nur auf das Einzelne sehen, in mancher Beziehung keineswegs ungerecht, aber man fasse vor allem jene Zeit im Grossen auf und im Zusammenhang aller ihrer Haupterscheinungen. Dem stolzen Gebäude, das die alle geistliche und weltliche Gewalt an sich reissende Hierarchie gleichzeitig mit dem Anfangspunkt unserer Periode mit raschen Schritten seinem Ziele zuführte, stellte sich das Gebäude der Scholastik mit gleicher Kühnheit zur Seite. Hier handelte es sich um den Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie, dort um den Gegensatz zwischen Staat und Kirche, und hier wie dort schwebte der in's Grosse gehenden gemeinsamen Richtung des Zeitalters die Unendlichkeit der Idee vor, die in demselben Moment, in welchem sie auf dem höchsten Punkte ihrer Realisirung zu stehen scheint, nur um so stärker wieder ihre Negativität herauskehrt und an die grosse Kluft erinnert, die immer die Idee von der Wirklichkeit trennte. Treffend haben geistreiche Schriftsteller die so vielfach verschlungenen, künstlich gegliederten, von dem Boden der Wirklichkeit mit so gewaltiger Kraft und so grossem Selbstvertrauen zu der Höhe der Idee aufstrebenden Systeme der Scholastiker mit den Denkmälern der gothischen Baukunst verglichen, die sich um dieselbe Zeit in den von den deutschen Stämmen bewohnten Ländern erhoben. In der That waltete hier wie dort derselbe architektonische Sinn, welcher auf der einen Seite sich zu einer unendlich mannigfaltigen, höchst bedeutungsvollen Welt scharfbestimmter, mit gleicher Sorgfalt behandelter Formen ausbildete, während er auf der andern Seite hier alle Künste in Eine Kunst, dort alle Wissenschaften in Eine Wissenschaft vereinigend, seiner eigenen unerreichbaren Idee unterliegen musste. Wie die grössten Dome des Mittelalters unvollendet geblieben sind, so konnte auch die Scholastik nie ihren letzten Schlussstein finden. Ebenso war auch das System der Hierarchie von unten herauf schon vollkommen organisirt, als es

in seiner Spitze wieder auseinanderfiel. Es ist eine vollkommene Analogie zwischen diesen charakteristischen, in der Idee des Göttlichen, der Religion, der Kirche auf's innigste mit einander verbundenen Erscheinungen des Zeitalters. Es strebte in verschiedenen Richtungen nach dem Höchsten, war in allen seinen Bestrebungen von der Macht des Absoluten tief ergriffen und durchdrungen; darum spricht sich auch in dem unvollendet gebliebenen Werke, an welchem so viele Generationen mit der grössten Anstrengung arbeiteten und ihre edelsten Kräfte verschwendeten, ein tiefer Gedanke aus, die ganze Unendlichkeit und Negativität der Idee.

In der vorigen Periode theilten sich noch der Orient und Occident auf gleiche Weise in das Gebiet der Geschichte des Dogma's, und zwar war es bereits nicht blos der aus dem Alterthum in das Mittelalter herüberreichende, sondern der durch die germanischen Völker umgestaltete Occident, auf dessen Boden nun das Christenthum und die christlich speculative Theologie neue Erzeugnisse hervorbrachte. Auf demselben Boden bewegte sich das Dogma immer ausschliesslicher und in einer immer enger zusammenhängenden Entwicklung weiter fort. Der griechische Kaiserstaat dauerte zwar auch jetzt noch fort, und sein Untergang erfolgte erst am Ende unserer Periode. Aber an eine neue und eigenthümliche geistige Thätigkeit, zumal im Gebiete der Speculation, war in dem längst abgestorbenen Körper nicht mehr zu denken. Nur Streitigkeiten, die aus kleinlichten Veranlassungen und besonders aus der Eifersucht und den Anmassungen der beiden Patriarchen in Rom und Constantinopel entstanden, regten seine Lebenskraft periodisch noch auf, aber nur mit der Folge, dass schon seit dem Anfang unserer Periode eine völlige Trennung der morgenländischen und abendländischen Kirche eintrat, zu deren Hebung auch in dogmatischer Hinsicht gegen das Ende der Periode bei der steigenden Noth des griechischen

Reichs völlig erfolglose Versuche gemacht wurden, wie namentlich auf der Synode in Florenz im Jahre 1439, die jedoch dadurch eine gewisse dogmatische Bedeutung erhält, dass an den auf ihr stattgefundenen Unionsverhandlungen das Verhältniss der beiderseitigen Lehrbegriffe sich klarer herausstellt. Die dogmatischen Schriftsteller der griechischen Kirche, an welchen es gleichwohl auch jetzt noch nicht fehlt, scheinen nur die Bestimmung zu haben, ein redendes Zeugniss der Geistesarmuth zu geben, zu welcher die nicht mit einer so reichen Lebensfülle ausgestattete Kirche herabgesunken ist. Die bemerkenswerthesten sind die drei: Euthymius Zigabenus, Nicetas Choniates, und Nicolaus von Methone.

Euthymius Zigabenus oder Zigadenus, welcher zu Ende des eilften und zu Anfang des zwölften Jahrhunderts in einem Kloster bei Constantinopel lebte, schrieb ein dogmatisches Werk unter dem Titel: πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων [1]). Diesen Titel hat es von dem Zweck, Vertheidigungs- und Angriffswaffen für Glaubenskämpfe aller Art in Menge darzureichen. Das Werk verdankt seine Entstehung dem ungemeinen Bekehrungs-Eifer des Kaisers Alexius Comnenus, welcher seine von den Staatsgeschäften freie Zeit auf theologische Unterredungen zu verwenden pflegte. Um nun auch seinen Nachfolgern eine Anleitung und Richtschnur zur Bekämpfung der Gegner der kirchlichen Lehre und das hiezu nöthige Kriegsmaterial zurückzulassen, liess der Kaiser, wie Euthymius selbst erzählt, die weisen Satzungen der Väter und der wahren Vertheidiger des Glaubens durch einsichtsvolle Männer sammeln, und gab dann dem Euthymius den Auftrag, diese Sentenzen zu ordnen und in ein brauchbares Ganze zu vereinigen. Diese rein äusserliche Veranlassung des Ursprungs drückt sich im ganzen Charakter

1) Bibl. m. PP. Lugd. T. XIX.

des Werks aus. Polemisch nach Geist und Inhalt beginnt es mit der Bestreitung des Polytheismus und Epicureismus, und widerlegt hierauf der Reihe nach die verschiedensten ältern und neuern Häretiker, ohne jedoch etwas anderes zu geben, als Excerpte aus den ältern dogmatischen Schriftstellern, besonders Athanasius, den beiden Gregoren, Basilius und Johannes von Damascus. Auch darin blieb Euthymius der ursprünglichen Richtung der griechischen Kirche ganz getreu, dass er sich vorzugsweise mit der Lehre von Gott, d. h. der Lehre von der Trinität und den einzelnen göttlichen Personen, und der Lehre von Christus, sofern in ihm eine vollkommene göttliche und vollkommene menschliche Natur zu Einer Person vereinigt sind, beschäftigte.

Etwas mehr Selbstständigkeit hat der zweite der genannten Dogmatiker, der in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts in bedeutenden Staatsämtern lebende Nicetas, mit seinem Familien-Namen Akominatus, nach seiner Vaterstadt Chonä, dem alten Colossä in Phrygien, Choniates genannt. Zur Zusammenstellung der orthodoxen Lehre und zur Widerlegung der Häretiker schrieb er einen Schatz der Rechtglaubigkeit, Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας, *Thesaurus orthodoxae fidei* in 27 Büchern, wovon die fünf ersten in einer lateinischen Übersetzung näher bekannt sind [1]). Er schliesst sich an Euthymius an, und will die Panoplia durch Nachrichten über die Urheber der Häresen und durch eine umfassendere Widerlegung ergänzen. Der Hauptgesichtspunkt des Werks ist gleichfalls polemisch. Nachdem Nicetas im ersten Buch von den Griechen und Juden, ihren Lehrmeinungen und Schulen gehandelt, und im zweiten und dritten Buch sich über die Lehren von der Trinität, den Engeln und dem Menschen und die Menschwerdung des göttlichen Worts sich verbreitet hat,

1) Bibl. m. T. XXV. p. 54 f.

kommt er mit dem vierten Buch auf die eigentliche Streittheologie, die sich durch den ganzen übrigen Theil des Werks hindurchzieht, die Aufführung und Widerlegung der Häretiker von dem Magier Simon an. Den Schluss des Werks vom einundzwanzigsten Buche an machen die Streitigkeiten mit den Lateinern über die bekannten Differenzpunkte, besonders über den Ausgang des h. Geistes, und das Brod im Abendmahl, und die seit dem eilften Jahrhundert innerhalb der griechischen Kirche selbst stattgefundenen theologischen Streitigkeiten.

Zwischen Euthymius und Nicetas steht der um die Mitte des zwölften Jahrhunderts blühende Bischof Nicolaus von Methone, dem heutigen Modon, in Messenien. Die Schrift, um deren willen er hier genannt zu werden verdient, hat auch einen polemischen Zweck, sie ist der Widerlegung der *Institutio theologica* des berühmten Platonikers Proclus gewidmet, Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ, ***Nicolai Methonensis Refutatio institutionis theologicae Procli Plat.*** [1]). Da, wie sich Nicolaus selbst über die Veranlassung seines Werks erklärt, damals gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts in Griechenland die Schriften der heidnischen Platoniker von den Christen noch immer fleissig gelesen wurden, und namentlich die theologische Vorschule des im Jahr 485 gestorbenen Proclus viele Verehrer fand, welche dadurch in ihren eigenthümlich christlichen Überzeugungen wankend gemacht werden konnten, so wollte Nicolaus der Gefahr, welche dem Christenthum von dem Platonismus und von dem durch diese Philosophie unterstützten Ethnicismus drohte, vorbeugen. Für diesen Zweck stellt Nicolaus den speculativen

1) *Primum edidit, annotationemque adjecit Voemel.* Frankf. a. M. 1825, der vierte Theil der von Creuzer herausgegebenen *Initia philosophiae et theologiae platonicae.*

Behauptungen seines Gegners das Positive der Kirchenlehre entgegen, welche er als die in allen Beziehungen wahre Mitte zwischen den falschen häretischen Gegensätzen, für die einzige Richtschnur und den unverbesserlichen Ausdruck der Wahrheit hält. Auch hier sind die Lehren von Gott, der Trinität und der Person Christi der Hauptgegenstand der Erörterung, wobei nur diess als charakteristisch hervorzuheben ist, dass Nicolaus neben Gregor von Nazianz sich auch den Areopagiten Dionysius zum Hauptführer gewählt hat, demnach ungeachtet seiner Polemik gegen den Platonismus auf einer wesentlich platonischen Grundlage steht [1]). Von einer Entwicklung kann aber eigentlich da nicht die Rede sein, wo auch bei einem über die übrigen sich erhebenden Schriftsteller, wie bei dem, wie es scheint, etwas höher als die beiden andern stehenden Nicolaus von Methone, sich durchaus nur ein Stillstand, nicht einmal eine lebendige Reproduction, sondern nur eine unselbstständige Wiederholung des Überlieferten zeigt. Alles, was in der abendländischen Kirche die Scholastik zu einem so wichtigen Moment der fortschreitenden theologischen Entwicklung macht, fehlt der griechischen Kirche: sie blieb auf dem Punkte stehen, auf welchem die sogenannte positive Theologie des Abendlandes vor dem Entstehen der Scholastik sich befand, zum deutlichen Beweis, dass ihre geistige Lebenskraft nunmehr völlig erschöpft und in ihr kein weiterer Trieb zu einer neuen Production vorhanden war. Nicht einmal als Halbscholastiker kann man die griechischen Kirchenlehrer des Mittelalters, einen Nicolaus von Methone und Nicetas Choniates, wie sie Ullmann bezeichnen will, ansehen, da ihnen, auch wenn sie eigene dialektische Erörterungen ver-

1) Man vergl. über die genannten Dogmatiker die Ullmann'sche Abhandlung über die dogmatische Entwicklung der griechischen Kirche im zwölften Jahrhundert. Theol. Stud. u. Krit. 1833. Hft. 3. S. 647.

suchen, gerade das fehlt, was die abendländischen Scholastiker auszeichnet und ihren Begriff bestimmt, das methodische begriffsmässige Verfahren.

So nimmt nun die speculative Theologie, indem sie sich über die Sphäre ihres Ursprungs und ihrer ersten Gestaltung hinausbewegt, ihre Richtung nicht blos vom Orient aus immer entschiedener dem Occident, sondern auch im Occident selbst schon mehr und mehr dem Herzen Europas zu, und wenn wir schon bisher gewisse Mittelpunkte sich hervorheben sahen, in welchen die Kräfte eines Zeitalters sich sammelten und von welchen aus das bewegende Princip nach verschiedenen Seiten hin wirkte, so kann uns dieselbe Erscheinung jetzt um so weniger befremden, da es überhaupt zum Charakter des Mittelalters gehört, grosse Massen geistiger und körperlicher Kräfte auf einem Punkte zu vereinigen. In der ersten und zweiten Periode waren, seitdem nach der Verschiedenheit der Länder und Völker und der vorhandenen Bildungs-Elemente ein bestimmterer Unterschied sich herauszustellen begann, Alexandrien und Antiochien die Hauptpunkte der theologischen Bildung, von welchen die den Entwicklungsgang des Dogma's bestimmenden Hauptrichtungen ausgiengen. Bei der in den folgenden Zeiten immer mehr zunehmenden Erschlaffung und Erstarrung des geistigen Lebens und dem so allgemeinen Mangel an Cultur fanden die Überreste der wissenschaftlichen und theologischen Studien nur in den Klöstern und Klosterschulen eine Zufluchtsstätte, und in Syrien wie im fränkischen Reich waren während der dritten Periode Mönche und Geistliche die Pfleger der theologischen Gelehrsamkeit und die Vermittler derselben für die folgenden Jahrhunderte.

In unserer Periode erhielt nun, was während der vorigen auf einzelnen zerstreuten Punkten sich gebildet hatte, einen grossen Vereinigungspunkt zu Paris, wo die auf eine neue eigenthümliche Weise sich gestaltende Universität seit dem

Anfange des zwölften Jahrhunderts der Hauptsitz der scholastischen Theologie wurde. Schon im zehnten Jahrhundert hatte die bischöfliche Schule in Paris einen ausgezeichneten Ruf. Bald wurden auch unabhängiger von der bischöflichen Schule und den Klosterschulen, die nur auf ihr Trivium und Quadrivium beschränkt waren, freiere Vorlesungen über Philosophie und Theologie gehalten. Berühmte Lehrer, wie Wilhelm von Champeaux (Guilielmus de Campellis), zu Anfang des zwölften Jahrhunderts, Abälard, Gilbert von Poitiers u. a. zogen eine unglaublich grosse Menge von Schülern aus allen cultivirteren Ländern Europas herbei. Nicht selten soll die Zahl der Fremdlinge die der Bürger überstiegen haben, und Schriftsteller jenes Jahrhunderts können die Stadt, die sie den Born aller Weisheit, den Baum des Lebens im irdischen Paradiese, die Leuchte im Hause des Herrn nennen, nicht genug erheben. Was irgend ein Land Köstliches, irgend ein Volk Ausgezeichnetes, irgend ein Zeitalter geistig Hohes hervorgebracht habe, alle Schätze der Wissenschaft und alle Güter der Erde, was dem Geist und was dem Körper mannigfachen Genuss gewähre, Lehren der Weisheit, den Schmuck freier Künste, Ritterlichkeit des Sinnes, Feinheit der Sitte, alles vereinige Paris in sich. Es müsse Ägypten, es müsse Athen, es müsse jede Stadt, in der einst Wissenschaften blühten, weichen, wenn sie in der Menge derer, welche dort irdische hier himmlische Weisheit suchen, sich messen wollte. Nur darin sei ihm Athen vergleichbar, dass in beiden die Gelehrten den Vorrang gehabt haben [1]). So wurde Paris durch den hier sich bildenden eigenthümlichen Verein von Lehrern und Studirenden, der Magistri und Scholares, welcher in seiner Gesammtheit *universitas* genannt wurde (darauf, die Gesammt-

1) Vgl. Hurter, Gesch. Papst Innocens des Dritten. Hamb. 1834—42. 1. Bd. S. 13.

heit der Lehrer und Schüler, nicht den Umfang der Wissenschaften und Künste, die gelehrt wurden, geht der Name *universitas*, der in diesem ursprünglichen Sinne zuerst in einer Decretale Innocens des dritten zu Anfang des 13. Jahrhunderts vorkommt), das Vorbild aller Institute dieser Art. Die Wissenschaft, in welcher Paris sich ganz besonders auszeichnete und allgemein als die erste Lehranstalt anerkannt wurde, war die Theologie. Die berühmtesten Scholastiker, Wilhelm von Champeaux, Abälard, Gilbert von Poitiers, Robert Pulleyn, Petrus Lombardus, Peter von Poitiers, Alexander von Hales, Albert der Grosse, Thomas von Aquino, Bonaventura, Johannes Duns Scotus, alle diese und andere kamen aus den verschiedensten Ländern nach Paris, um in einer beinahe ununterbrochenen Folge auf dem ersten Lehrstuhl der Theologie zu glänzen, und zu dem alle andern Schulen dieser Art weit überstrahlenden Ruhme dieser grossen scholastischen Universität das Ihrige beizutragen. Daher standen die Lehrer der Theologie in Paris in der ganzen christlichen Kirche in so hohem Ansehen, dass ihnen selbst von Päpsten Fragen aus der Theologie und Moral, um darüber ihr Gutachten zu vernehmen, zugesendet wurden [1]). Was auf diese Weise zuerst in Paris geschah, war nur der Anfang einer in's Grosse sich erstreckenden, Epoche machenden Erscheinung. Nach dem Vorgang von Paris entstanden bald in vielen andern Städten, gegen das Ende unserer Periode namentlich auch in Deutschland, Institute derselben Art, und die Theologie wurde jetzt Universitäts-Wissenschaft. Schon hierin liegt das Unterscheidende der ältern und der jetzigen Zeit. Das Dogma als Inhalt der Theologie wurde nun nicht mehr blos als Gegenstand des Glaubens, sondern als Aufgabe des Wissens behandelt, und die ganze Thätigkeit des Zeitalters war vorzugsweise darauf

1) Vgl. Hurter a. a. O. S. 12.

gerichtet, den gesammten Inbegriff der Dogmen in die Form einer Wissenschaft zu bringen, und in das wissenschaftliche Bewusstsein der Zeit zu erheben. Diess liegt schon im Begriffe der Universitätswissenschaft überhaupt; um nun aber den dadurch bezeichneten Fortschritt näher zu bestimmen, kommt alles darauf an, in das Wesen der Scholastik näher einzugehen.

Worin besteht nun der eigentliche Charakter der Gestaltung des Dogma, den man mit dem Namen Scholastik zu begreifen pflegt? Man hat gesagt: der Charakter der Scholastik liege eben in dem Geist der Schule, wie er sich von der Kirche zu trennen, sich neben ihr geltend zu machen strebte. Hiemit ist, so unbestimmt es lautet, etwas sehr Wichtiges gesagt. Die Scholastik ist der Fortgang von der Kirche zur Schule, oder, wie ohne Zweifel in demselben Sinne Hegel sagt, die Kirchenväter haben die Kirche erzeugt, weil der entwickelte Geist einer entwickelten Lehre bedarf; später erstanden nicht mehr *patres ecclesiae*, sondern *doctores* [1]). Gieng also in der Periode der alten Kirche die geistige Thätigkeit auf das Produciren des Stoffes oder auf die Exposition dessen, was der Inhalt des christlichen Dogmas noch in der einfachsten und unmittelbarsten Gestalt in sich begriff, um ihn in bestimmten Lehrsätzen und Formeln auseinanderzulegen, für das religiöse Bewusstsein herauszustellen, und zur allgemeinen öffentlichen Anerkennung zu bringen, so hatte alles diess die Scholastik schon zu ihrer Voraussetzung. Der Stoff und Inhalt war das unmittelbar Gegebene, die Frage war nicht mehr, was als orthodoxe Lehre gelten sollte, oder nicht, darüber war in allen Hauptmomenten längst entschieden, wesswegen auch die scholastische Periode keine theologischen Streitigkeiten und Synodalverhandlungen aufzuweisen hat, wie die hierdurch so stark und vielfach bewegte Kirche der alten

1) Baumg.-Crus., Lehrb. d. D.G. S. 445. Hegel, Gesch. d. Phil. III. S. 138.

Zeit. Dieser Unterschied in Ansehung des Stoffs und Inhalts zeigt sich uns auch schon äusserlich darin, dass die theologischen Werke der Scholastiker sich beinahe durchaus nicht, wie die der ältern Kirchenlehrer, auf einzelne Dogmen, in deren Untersuchung und Bestimmung der Geist der Zeit in seiner lebendigsten Bewegung begriffen war, beziehen, sondern, nach dem Vorgange des Petrus Lombardus, das Ganze umfassen. Der ganze Inhalt des Dogmas war nun das unmittelbar Gegebene, das in dem Zusammenhang seiner einzelnen zu einem Ganzen verbundenen Theile vor dem Geiste liegende Object; aber die Aufgabe war jetzt, das dem Bewusstsein des Geistes zum Object gewordene und aus demselben herausgestellte Werk wiederum zur subjectiven Einheit mit ihm zu verknüpfen und für das Bewusstsein zu vermitteln. Für diesen Zweck also trat nun die Schule der Kirche zur Seite, und es liegt schon hierin, dass die in der scholastischen Periode sich äussernde geistige Thätigkeit anderer Art sein musste, als die der alten Zeit, nicht sowohl auf die unmittelbare Producirung des Inhalts, als vielmehr auf die Bestimmung der Form, in welche der schon gegebene Inhalt aufgenommen werden sollte, gerichtet war, da von der Form das mehr oder minder klare und bestimmte Bewusstsein des Inhalts abhängt. Diess ist es, was man als das vor allem andern zum Wesen der Scholastik Gehörende am wenigsten verkennen kann, es war ihr um eine gewisse Verständigung über das Dogma zu thun, sie wollte es dem Bewusstsein des Geistes näher bringen; die ganze eigenthümliche scholastische Behandlung des Dogmas sollte es für das Bewusstsein des Geistes vermitteln, so dass das Dogma dem Geist nicht mehr als etwas Fremdes und Äusserliches gegenüberstand, sondern in höherem oder geringerem Grade aus dem Wesen des Geistes selbst begriffen werden konnte.

Auf welche Weise diess aber geschah, ob die von der Scholastik versuchte Vermittelung eine blos formelle war, oder ob durch sie zugleich ein neues materielles Princip aufgestellt

werden sollte, darüber urtheilt man öfters verschieden. Das Letztere scheint behauptet zu werden, wenn die Scholastik definirt wird, als der vom Ende des eilften bis zum Anfang des sechzehnten Jahrhunderts dauernde Versuch, das Christliche als rational und das wahrhaft Rationale als christlich zu erweisen, womit das Bemühen sich nothwendig vereint habe, klar, scharf und bestimmt die Begriffe der christlichen Lehre festzusetzen, oder wenn als das Innere der Scholastik, als das Wesen derselben ausgesprochen wird, die enge Verbindung der Religion mit der Philosophie, welche Einheit aus dem wesentlichen Charakter des Christenthums sich entwickelt habe, welches die grosse Synthese, oder die Weltsynthese sei; scholastische Philosophie sei eines und dasselbe mit der Theologie, Philosophie sei Theologie und Theologie sei Philosophie, man habe so wenig geglaubt, dass das begreifende Erkennen der Theologie nachtheilig sei, dass man es für wesentlich zur Theologie selbst gehalten habe [1]). Es ist auch hiemit etwas Wahres gesagt, nur bedarf das Wahre an der Sache erst noch einer nähern Bestimmung. In der Scholastik wird sich der Geist des kirchlichen Dogmas als des ihm gegenüberstehenden Objects bewusst, Subject und Object, oder Glaube und Wissen, Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie treten für das Bewusstsein des Geistes auseinander, und es fragt sich nun, wie sich beide zu einander verhalten, ob dieses Verhältniss ein Verhältniss der Identität oder der Verschiedenheit sei. Dass man sich überhaupt dieses Verhältnisses bewusst wird und dass der Zweifel gegen das Dogma an sich schon in der blossen Möglichkeit liegt, dieses Verhältniss könne so oder anders bestimmt werden, wenn es auch factisch zu keiner wirklichen Differenz kam, ist der Grundcharakter der Scholastik. Hätte sie sich aber ihre Aufgabe so gestellt, wie man ihren Begriff bestimmen wollte, das Christliche als

1) Möhler, theol. Quartalschr. 1828 S. 62 f. Staudenmaier, Scot. Erig. S. 446 f.

rational und das wahrhaft Rationale als christlich zu erweisen, so hätte sie geradezu die Vernunft zum höchsten Princip erhoben und den ganzen Inhalt des Christenthums auf die ihn durch sich selbst erkennende Vernunft gegründet. Allein diess ist keineswegs der Standpunkt, auf welchen die Scholastiker sich stellten. Wenn auch Einzelne, wie Peter Abälard, sich zu dem rationalistischen Grundsatze bekannten, dass nichts zu glauben sei, was nicht zuvor durch die Vernunft erkannt und begriffen sei, so galt diess doch immer nur als eine subjective Ansicht, durch welche die Scholastik über ihre eigentliche Sphäre hinausgehe, und der entgegengesetzte Grundsatz Anselms von Canterbury, welcher dem Glauben unbedingt den Primat einräumte, und nur vom *credere* aus den Fortgang zum *intelligere* gestatten wollte, war der allgemein anerkannte. Findet das *intelligere* nur unter Voraussetzung des *credere* seine Stelle, so ist das Princip des christlichen Dogmas nicht die Vernunft, sondern die Auctorität der Tradition und der Kirche, zu welcher sich der Geist blos äusserlich empfangend verhält, und es ist an sich völlig unwesentlich, ob zu dem *credere* auch das *intelligere* hinzukommt, oder nicht. Ein über das *credere*, den von der Kirche gegebenen Glaubens-Inhalt sich erhebendes, denselben aus einem andern Princip, als der Quelle der unmittelbaren göttlichen Offenbarung ableitendes *intelligere* lag daher völlig ausserhalb des Gesichtskreises der Scholastik. In diesem Sinne waren ihr Vernunft und Christenthum keineswegs identisch, und die Philosophie konnte daher, da sie sich einer solchen Selbstständigkeit dem Glauben gegenüber noch gar nicht bewusst geworden war, in keinen feindlichen Gegensatz zur Theologie treten. Philosophie und Theologie haben hier, wie Hegel mit Recht sagt [1]), als eins gegolten, und ihr Unterschied macht eben den Übergang in die moderne Zeit aus, als man

1) A. a. O. S. 151.

nämlich meinte, dass für die denkende Vernunft etwas wahr sein könne, was es nicht sei für die Theologie. Im Mittelalter selbst liegt dagegen die Voraussetzung zu Grunde, dass es nur Eine Wahrheit sei. Diese Einheit der Wahrheit hat aber nun darin ihren Grund, dass die Theologie schlechthin den Primat hatte, und die Philosophie allen ihren Inhalt nur aus der Theologie erhalten konnte. So wenig aber die Scholastiker das *intelligere* in ein völlig freies Verhältniss zum *credere* setzen wollten, so nothwendig gehörte auf der andern Seite das *intelligere* zum Wesen der Scholastik, und die Scholastik würde gar nicht sein, was sie ist, wenn sie nicht ein vernünftiges Begreifen des Inhalts des Glaubens sich zur Aufgabe gemacht hätte. Hieraus erhellt dann aber von selbst, innerhalb welcher Grenzen diese Thätigkeit der denkenden Vernunft sich der Natur der Sache nach halten musste. Konnte sie nur den von der Offenbarung und der Kirche gegebenen Inhalt des Glaubens zu ihrer nothwendigen Voraussetzung und Grundlage haben, so konnte sie sich nicht auf den Glauben im Ganzen, um ihn aus einem höhern Princip zu begreifen, sondern immer nur auf einen einzelnen Theil des Inhalts des Glaubens beziehen. War es aber immer nur Einzelnes, was sie denkend zu begreifen suchte, so musste ihr die Einheit des Princips fehlen, sie konnte sich nur auf den Standpunkt der Reflexion stellen, um bei jeder einzelnen Lehre mit Hülfe des reflectirenden Verstandes die Gründe ausfindig zu machen, durch welche sie auch für die Vernunft gerechtfertigt und einleuchtend gemacht werden könnte. Dieses Bedürfniss machte sich jetzt in weiterem Umfang und auf andere Weise als früher geltend, man wollte nicht blos schlechthin glauben, sondern sich auch gewisser rationeller Gründe seines Glaubens bewusst sein, und je mehr diese Gründe auf philosophischen Begriffen zu beruhen schienen und auf bestimmte Kategorien zurückgeführt werden konnten, desto weniger nahm man denn an dem Wundervollsten, das die kirchliche Lehre sonst

zu glauben gebot, Anstoss. So geschah es aber auch, dass das Denken der Scholastiker grösstentheils nur ein Spiel mit inhaltsleeren abstracten Begriffen war, deren Complex ohne innern Halt und Zusammenhang als ein bodenloses Gebäude in der Luft schwebte. War das Wunder die absolute Voraussetzung, von welcher man ausgieng, so mussten auch die Begriffe, durch welche das Wunder gerechtfertigt werden sollte, nach dem Wunder sich fügen. Das Denken der Scholastiker war immer an eine absolute Voraussetzung gebunden, von der kirchlichen Lehre als dem ihm gegebenen Inhalt abhängig, überhaupt also kein freies, das sich aus sich selbst entwickelt, und es sich zur Aufgabe gemacht hätte, die gegebene Wirklichkeit durch den Gedanken zu bestimmen. Ein Denken, das von vorn herein mit dem Bewusstsein behaftet ist, dass der Inhalt, mit welchem es sich beschäftigt, wenigstens möglicher Weise über alles vernünftige Denken absolut hinausliege und der vernünftige Zusammenhang sich immer wieder durch das Wunder unterbrechen und durchschneiden lassen müsse, konnte weder einen bestimmten Anfang, noch einen bestimmten Fortgang haben.

Obgleich daher bei den Scholastikern auf der einen Seite der rege nie ruhende Trieb sehr anzuerkennen ist, nach Gründen zu fragen, Beweise zu geben, durch Definitionen und Distinctionen jeder Art jeden gegebenen Gegenstand mit dem Begriff so viel möglich zu umfassen und zu durchdringen, und obgleich von ihnen die verschiedenen zur Bestimmung eines Begriffs gehörigen Momente öfters sehr richtig unterschieden und gegenübergestellt werden, um auf diesem Wege, der überhaupt der gewöhnliche der Scholastik ist, durch die verschiedenen Für und Wider zu einem Resultat zu gelangen, so erscheint doch ihr Verfahren auf der andern Seite darin als ein mangelhaftes, dass bald da bald dort auf irgend einem beliebigen Punkte die dialectische Erörterung beginnt und

der zufällig angeknüpfte Faden so lange fortgeführt wird, bis er ebenso willkürlich wieder abgebrochen wird, als er angeknüpft worden ist. Speculative Untersuchungen, wie in Anselms von Canterbury Proslogium und *Cur Deus homo* gehören hauptsächlich aus dem Grunde zu den glänzendsten Proben des Scharfsinns der Scholastiker, weil in ihnen doch wenigstens ein und derselbe Gedanke von Anfang bis zu Ende mit methodischer Consequenz festgehalten und durchgeführt ist; in der Regel aber drängt sich in den grössern theologischen Werken der Scholastiker zwar Frage an Frage, Distinction an Distinction, Syllogismus an Syllogismus, aber vergebens sucht man in dem endlosen Labyrinth den Faden, an welchem der aus sich selbst sich entwickelnde Begriff hinläuft. Es ist zwar immer das Bestreben, den ganzen Inhalt eines Begriffs durch Fragen und Antworten zu erschöpfen, aber es fehlt das bestimmende Princip. Mit diesem Mangel in Hinsicht der innern Consequenz des Denkens hängt bei den Scholastikern ihre Vorliebe für die Autorität sehr eng zusammen, die sich bei ihnen nicht blos in der allgemeinen Abhängigkeit von der kirchlichen Tradition zeigt, sondern ganz besonders auch darin zu erkennen gibt, dass sich der Eine immer wieder an die Auctorität des Andern anschliesst. Die Vernunftgründe, deren sie sich bedienen, sind so oft selbst wieder Autoritäten, und das ganze Verhältniss zwischen der *ratio* und der *auctoritas* ist noch ein durchaus fliessendes und unbestimmtes. Bei diesem ganzen Verfahren konnte sich zwar das durch die Dialektik der Scholastiker auf der Grundlage des kirchlichen Glaubens aufgeführte Gebäude formell in's Unendliche erweitern; aber welchen Anspruch auf objective Realität konnte es haben? Es war eine Welt abstracter übersinnlicher Begriffe, in welche der noch von der äussern Autorität der Kirche befangene Geist der Zeit sich so sehr hineinbildete, dass sich ihm bei dem Bestreben, das gegebene Object mit

dem Selbstbewusstsein zu vermitteln, immer etwas Neues dazwischenstellte, das die erstrebte Vermittelung weiter hinaus schob, die Dialektik und Metaphysik des abstracten Begriffs. Es mussten nun zwar die mythischen Vorstellungen, die sich in der alten Kirche mit dem christlichen Dogma verbunden hatten, vor dem abstracten, Bild und Sache unterscheidenden Begriffe mehr und mehr zurücktreten, und überhaupt das Wunder, je mehr es durch die Kategorien des Verstandes unter einen bestimmten Begriff gebracht werden sollte, um so mehr auch in seiner innern Unhaltbarheit sich darstellen, allein diese aus abstracten Begriffen sich aufbauende Metaphysik war in letzter Beziehung selbst nur ein von Anfang an in sich zerfallendes Scheinbild.

In einer allgemeinen Charakteristik der scholastischen Philosophie und Theologie darf die hohe Bedeutung, die Aristoteles für sie hatte, nicht übergangen werden. Wie man die in der alten Kirche vorherrschende philosophische Denkweise als den Platonismus der Kirchenväter zu bezeichnen pflegt, so ist mit dem Namen des Aristoteles der ganze philosophische Charakter des Mittelalters ausgesprochen. Schon in der vorigen Periode hatte die der ganzen Richtung der Zeit mehr zusagende aristotelische Philosophie die platonische verdrängt. Die aus einigen dürftigen Lehrbüchern geschöpfte aristotelische Dialektik war es, durch welche im Abendlande der denkende Geist sich zuerst wieder freier bewegen lernte. Seitdem galt Aristoteles sosehr als der Meister des methodischen dialektischen Denkens, dass man keinem andern Führer als ihm folgen zu können glaubte, und das überhaupt an die Auctorität gewöhnte Zeitalter in ihm nun die höchste Auctorität des Denkens verehrte. Sehr viel trug diess dazu bei, dass man nun in unserer Periode mit den Schriften des Aristoteles in grösserem Umfange bekannt wurde. Man erhielt sie theils durch den seit den Kreuzzügen neu eröffneten Verkehr mit

den Byzantinern, theils von den Arabern, unter welchen überall, wohin sie ihre Herrschaft verbreitet hatten, in Bagdad wie in Corduba, gleichzeitig mit der europäischen Scholastik, dieselbe Vorliebe und Begeisterung für die aristotelische Philosophie erwachte und dieselben Erscheinungen hervorbrachte. Das Studium der aristotelischen Philosophie und das Ansehen des Philosophen musste durch die vollständigere Bekanntschaft mit seinen Schriften seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts einen neuen Aufschwung nehmen. Zwar brachten um dieselbe Zeit die auffallenden Irrlehren einiger Lehrer der Theologie in Paris, des Simon von Tournay, des Amalrich von Bena und des Schülers des letztern, des David von Dinanto, die aristotelische Philosophie in schlimmen Verdacht. Sie schien die Quelle dieser Ketzereien zu sein, und hieng vielleicht insofern wenigstens mit ihnen zusammen, als die Anstoss erregenden pantheistischen Ideen jener Lehrer auf demselben Wege, auf welchem man die aristotelischen Schriften erhielt, sich mitgetheilt hatten, von den Arabern her [1]). Von einer Synode in Paris wurden im Jahr 1209 die Schriften des Aristoteles sogar verboten. Es hatte aber diess keine weitere Folge, jenes Verbot selbst wurde einige Jahre nachher, im Jahr 1215, gemildert, und wenn man auch in Ansehung der Metaphysik und Physik des Aristoteles noch einiges Bedenken hatte, so wurde doch, was die dialektischen Schriften des Aristoteles betrifft, Vorlesungen hierüber zu halten, sogar ausdrücklich geboten. Aristoteles hatte sich längst des ganzen Geistes der Zeit zu

1) Amalrich's Verdammung steht in engster Verbindung mit dem Verbot aristotelischer Schriften, welche die Physik und Metaphysik enthalten. Er sollte seine Lehren aus der aristotelischen Physik und Metaphysik genommen haben, sie sind aber eher mit der neuplatonischen Philosophie verwandt. Daher ist das Verbot nicht auf die eigentlich aristotelischen Schriften zu beziehen, sondern auf metaphysische und physische Schriften arabischer Philosophen, die unter Aristoteles Namen in's Abendland kamen, ganz besonders auf die vermeintlich aristotelische Schrift *de causis*.

sehr bemächtigt, als dass der Allgemeinheit seiner Herrschaft etwas hätte im Wege stehen können. Seine Schriften wurden wiederholt übersetzt, und die angesehensten Scholastiker, Alexander von Hales, Albert der Grosse, Thomas von Aquino, wetteiferten in ausführlichen Commentaren über sie. Die Verehrung des grossen Denkers, der schon nach dem Vorgang der Araber auch den Scholastikern das Höchste des menschlichen Geistes, die vollkommenste Norm der Wahrheit in sich darzustellen schien, kannte keine Grenzen. Er allein galt als der das Christenthum vorbereitende Philosoph, und man nannte ihn sogar den *praecursor Christi in naturalibus,* wie Johannes der Täufer der *praecursor Christi in gratuitis* gewesen sei, den *maximus doctor et inventor legis naturae,* dessen Erscheinung vor der Menschwerdung des Wortes ebenso nothwendig gewesen sei, wie die Gnade die Natur zu ihrer nothwendigen Voraussetzung habe; ja manchem schien sogar die Kirche nicht zu viel zu verlieren, wenn sie statt des Evangeliums auch nur die Ethik des Aristoteles hätte, wie denn hier in Tübingen der bekannte Scholastiker Gabriel Biel die Ethik des Aristoteles statt des Evangeliums auf der Kanzel erklärt haben soll. Übrigens darf man sich doch diese überwiegende Herrschaft der aristotelischen Philosophie, die sich ja der Natur der Sache nach mehr nur auf die formellen Principien des Denkens beziehen konnte, nicht so ausschliessend denken, dass nicht auch der alte Platonismus durch die Vermittlung des Areopagiten Dionysius und des Scotus Erigena seinen Einfluss noch immer behauptet hätte. Den grössten Beweis hievon gibt Thomas von Aquino.

Wir dürfen jedoch nicht blos bei dem Charakter der Scholastik im Allgemeinen stehen bleiben, sondern müssen auch noch auf den geschichtlichen Verlauf der Scholastik, und auf die verschiedenen Momente und Gegensätze, durch die sich der Begriff der Scholastik selbst hindurchbewegt, Rück-

sicht nehmen. Man kann drei Perioden der Scholastik unterscheiden: 1. die ihres Anfangs, 2. die ihrer Blüthe und höchsten Ausbildung, 3. die ihrer Auflösung. In jeder dieser Perioden wirkten verschiedene Momente zusammen, um das Wesen der Scholastik nach ihren verschiedenen Seiten hervortreten zu lassen.

Da es der Scholastik ihrem eigentlichsten Begriff nach um eine rationelle Verständigung über das kirchliche Dogma zu thun war, so musste sie bei derjenigen Klasse von Theologen, die am Positiven und Hergebrachten festzuhalten gewohnt war, den grössten Anstoss erregen, und da die überhaupt in der Scholastik liegende rationelle Tendenz, deren Beschränkung erst der Scholastik die kirchliche Bedeutung gab, die sie in der Geschichte hat, gerade in der ersten Zeit am entschiedensten und offensten sich aussprach, so konnte es um so weniger an einer sehr ernstlichen Opposition fehlen. Die bedeutendste Erscheinung, in welcher sich uns diese Opposition darstellt, ist das Verhältniss Bernhard's von Clairvaux zu P. Abälard. Die Geschichte der einzelnen Dogmen zeigt, mit welchem unversöhnlichen Hass Bernhard gegen Abälard erfüllt war, und wie wenig er ruhen konnte, bis Abälard als Irrlehrer verdammt war. Er sah in ihm nur einen Neuerer, der sich mit vermessenem Übermuth und Eigendünkel über die Auctorität der Alten hinwegsetze [1]). Unter den folgenden

---

1) Wie er sich in der Epist. 190, dem Sendschreiben an Papst Innocens II. vom Jahr 1140 oder dem *Tractatus contra quaedam capita errorum Abaelardi* ausdrückt, einen *temerarius scrutator majestatis*, welcher *aggrediens in ipso statim suae disputationis exordio, ecclesiasticorum doctorum unam omnium dicit esse sententiam et ipsam ponit ac spernit, et gloriatur se habere meliorem, non veritus contra praeceptum Sapientis transgredi terminos antiquos, quos posuerunt Patres nostri.* Mit Bewusstsein stelle er der gemeinsamen Lehre der Kirchenlehrer seine eigene Meinung gegenüber. *Quid intolerabilius judicem, blasphemiam an arrogantiam? — An non justius os loquens talia fustibus tunderetur, quam rationibus refelleretur? — Omnes,*

Kirchenlehrern eiferte am meisten in demselben Geiste, nur noch ungestümer gegen die Scholastik Walther von St. Victor. Seine um das Jahr 1180 geschriebene, nur in Auszügen bekannte Streitschrift: *contra quatuor Galliae Labyrinthos,* oder wie der Titel eigentlich heisst, *contra manifestas et damnatas etiam in conciliis haereses, quas Sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictavinus, et Gilbertus Porretanus libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant,* sagte er gleich im Eingang: Wer mein Buch liest, wird sich überzeugen, dass die vier Labyrinthe von Frankreich, Abälard, Lombard, Peter von Poitiers, Gilbert de la Porrée, die alle von gleichem aristotelischen Geist besessen sind, und über das Geheimniss der Dreieinigkeit und Menschwerdung mit ihrer scholastischen Frechheit handeln, Ketzereien hervorgebracht haben, und noch täglich hervorbringen. Um ihre Lehre von Christus als die Ketzerei des Nihilianismus zu bezeichnen, nannte er sie, oder, wie es scheint, vielmehr ihre Schriften Labyrinthe. Denn wie der in das Labyrinth eingeschlossene Minotaurus nicht Mensch, nicht Thier sei, und doch wieder Mensch und Thier und keines von beidem, so sei auch ihr Christus, er sei ein phantastischer Gott: *non homo, non Deus est, Deus est, homo est, neutrumque. Atque unusquisque Samarita fabricat sibi Deum.* Wenn es auch nichts feineres als Spinnengewebe, und nichts schärferes als Ährenspitzen gebe, *qualia sunt ingenia et argumenta daemoniorum per ora haereticorum, tamen Catholicis, ut ait Ambrosius in Hexaem., exsufflanda potius, quam legenda.* Nur als verwerfliche Neuerungssucht und dämonische Eingebung erschien demnach solchen Gegnern das Streben der Scholastik; wie wenig aber diese Polemik auszurichten vermochte, ist am besten daraus zu ersehen,

---

inquit, sic, sed non ego sic. Quid ergo tu? — Dic quidquid illud est, quod tibi videtur, et nulli alteri.

dass unter den auf diese Weise angegriffenen auch Petrus Lombardus war. So roh und ungestüm übrigens diese nur im Dienste des Auctoritätsglaubens stehende Polemik war, so enthielt sie doch manches Wahre und Treffende, namentlich deckte Walther die Grundgebrechen der scholastischen Dialektik darin sehr glücklich auf, das er zu zeigen suchte, die Logik lasse nur die formalen, nicht aber die materiale Wahrheit erkennen, die Richtigkeit der Folgerung aus gegebenen Prämissen könne sie bestimmen, die Wahrheit der Prämissen selbst aber und mithin auch der Folgesätze liege ausser ihrem Gebiet [1]). Diese schwache Seite der Scholastik, ihr leerer Formalismus, wurde schon damals, schon in der ersten Periode der Scholastik, von manchen zum Gegenstand ernsten Tadels und bittern Spottes gemacht, wie insbesondere von Johannes von Salisbury, dem vertrauten Freund und Begleiter des Thomas Becket, zuletzt um das Jahr 1176 Bischof von Chartres [2]). Auf dem blos negativen Wege einer solchen Polemik, die sich nur an das Extreme hielt, und sich in Übertreibungen gefiel, war es jedoch nicht möglich, dem Strome der Zeit eine andere Richtung zu geben. Sollte der Scholastik auf eine kräftige Weise entgegengewirkt werden, so konnte es nur so geschehen, dass man auf der einen Seite zwar dem Formalismus und neuerungssüchtigen Streben der Scholastik gegenüber das Positive der Kirchenlehre festhielt,

---

1) Vgl. Liebner, Hugo von St. Victor S. 87.

2) In mehreren Schriften, wie in seinem *Polycraticus s. de nugis Curialium et vestigiis Philosophorum libr. VIII.* und in seinem *Metalogicus libr. IV*, bekämpfte er das neuerungssüchtige, kleinlichte, nichtige Wesen dieser neuen Lehrer, welche *omnem dictorum aut scriptorum excutiunt syllabam, immo et literam, dubitantes ad omnia, quaerentes semper et nunquam ad scientiam pervenientes, tandemque convertuntur ad vaniloquium, ac nescientes, quid loquantur, aut de quibus asserant, errores condunt novos, et antiquorum aut nesciunt aut dedignantur sententias imitari.*

auf der andern Seite aber doch dem Streben der Zeit nach Verinnerlichung des äusserlich Gegebenen entgegenkam.

Es ist diess die historische Bedeutung der Mystik, wie sie als natürliche Ergänzung der einseitigen Verstandes-Richtung der Scholastik durch das ganze Mittelalter hindurch ihr zur Seite gieng. Ihren Ausgangspunkt und wichtigsten Sitz hatte diese Mystik in der Schule der Victoriner, deren Stifter Wilhelm von Champeaux war, der als Archidiaconus in Paris für den gewandtesten Dialektiker seiner Zeit galt, aber auch in dem jungen ehrgeizigen Abälard einen sehr gefährlichen Gegner seines Ruhms erhielt. Genöthigt durch die Menge seiner Schüler, vielleicht aber auch im Gefühl von Abälard's Übergewicht, verlegte Wilhelm seinen Unterricht aus dem Kloster der Canoniker an der Domkirche nach St. Victor, einer alten Capelle, damals ausserhalb Paris (im Jahr 1108), und trat zugleich in eine Gesellschaft regulärer Canoniker des h. Augustin. Diess bestimmte den Charakter der Schule zu St. Victor, die mit wissenschaftlichem Streben eine ernste religiös-praktische Lebensrichtung verband. Eine solche sowohl praktische als wissenschaftliche Richtung entsprach ganz dem Bedürfnisse der Zeit; bald strömten von allen Seiten Lernbegierige in das Kloster zu St. Victor, das nun von einem Priorat zur Abtei erhoben wurde, und die Victoriner wurden ebenso berühmt durch ihre Frömmigkeit wie durch ihre Wissenschaft. Nach Wilhelm von Champeaux wurde der eigenthümliche Charakter der Schule zu St. Victor durch Hugo, welcher um das Jahr 1115 daselbst eintrat, besonders für die Theologie in der Form, die ihr seitdem blieb, weiter ausgeprägt.

Das Wesen der Mystik, wie sie sich uns insbesondere in Hugo von St. Victor, der überhaupt eine der schönsten Individualitäten des Mittelalters ist, darstellt, besteht im Allgemeinen darin, dass sie, was die gewöhnliche Scholastik durch die Vermittlung des Begriffs und auf dialektischem Wege er-

streben zu können glaubte, auf unmittelbare Weise, durch Anschauung und Empfindung, durch Gefühl und Phantasie, wobei dann auch dem Bilde seine eigenthümliche höhere Bedeutung gegeben wurde, erfassen wollte. Es lag ihr die richtige Anerkennung zu Grunde, dass die Scholastik mit ihrer einseitigen kalten Verstandes-Reflexion über die kirchlichen Dogmen, mit ihren subtilen Distinctionen, Terminologien und Formeln, und durch alles diess mit ihrer Unfruchtbarkeit für Herz und Leben die wesentlichen Bedürfnisse des Menschen nicht befriedigen könne, dass überhaupt das Wesen der Religion weit tiefer liege, und nur in der Hingebung des ganzen Wesens des Menschen an Gott, in der unmittelbaren Vereinigung mit ihm bestehe. Von diesem allgemeinen Standpunkt aus konnte die Mystik verschiedene Richtungen nehmen und sich besonders in zwei Hauptformen weiter ausbilden, je nachdem entweder das Praktische oder Speculative in ihr das Überwiegende wurde. Der praktische Mysticismus eines Bernhard von Clairvaux hieng mit dessen schroffer Polemik gegen die rationelle Tendenz der Scholastik sehr eng zusammen. Die edlere Mystik eines Hugo von St. Victor zeichnet sich gerade dadurch besonders aus, dass sie selbst ein speculatives Element in sich hat, und sich zu dem dialektisch-speculativen Streben der Scholastik nicht schlechthin negativ verhält, sondern im Bewusstsein ihres Ungenügenden sich nur über dasselbe stellen will. Einfach und schön beschreibt Hugo selbst die nur durch die Vereinigung der Scholastik und Mystik zu gewinnende Vollendung des höhern geistigen Lebens, wenn er De sacram. L. I. P. X. c. 4 drei Klassen von Glaubenden unterscheidet. Einige glauben nur in einfach frommer Hingebung, ohne sich mit der Vernunft Rechenschaft darüber zu geben, warum etwas geglaubt oder nicht geglaubt werden müsse. Andere sind sich der Vernunftgründe ihres Glaubens bewusst. Noch andere fangen in Reinheit des Herzens schon innerlich

an zu schmecken, was sie glauben. Bei der ersten Klasse ist allein Frömmigkeit der Glaubensgrund, bei der zweiten kommt noch die vernunftgemässe Überzeugung hinzu, bei der dritten gibt die Reinheit der Anschauung die volle Gewissheit. Der Geist nämlich durch Vernunftgründe gestärkt und gehoben, gelangt zu höherer Glaubens-Innigkeit, durch diese aber wird er so gereinigt und geheiligt, dass er nun im Herzen schon gewissermassen zu kosten und zu schmecken anfängt, was er in seiner Glaubensgluth gern deutlich schauen möchte. Und so wird denn das reine Herz durch unsichtbare Zeichen und durch geheimen vertrauten Umgang seines Gottes täglich sicherer und gewisser gemacht, so dass es ihn nun schon fast in der Anschauung gegenwärtig zu haben anfängt, und auf keine Weise mehr vom Glauben und von der Liebe zu ihm abwendig gemacht werden kann, wenn auch die ganze Welt in Wunder sich verkehrte. *Isti ergo sunt tres gradus promotionis fidei, quibus fides crescens ad perfectum conscendit. Primus per pietatem eligere (credere), secundus per rationem approbare, tertius per veritatem apprehendere.* Dieses letztere ist das Unmittelbare der Mystik. So erhob sich Hugo im Gefühl des Unbefriedigenden der Scholastik, der Leere und Kälte, die sie doch immer im Herzen zurücklassen musste, obgleich er mit Anselm anerkannte, dass man von dem, was man im Glauben und Gemüth erfasst, sich auch vernünftige Rechenschaft zu geben suchen müsse, und eine solche vernunftmässige Begründung und Erläuterung des einfachen Glaubens als eine höhere Stufe der christlichen Erkenntniss betrachtet, zu welcher der Theolog nothwendig fortschreiten müsse, zu dem reicheren, tieferen, volleren Leben der Mystik. Als die drei Hauptformen oder Hauptgrade der speculativen Mystik bestimmte Hugo das Denken *(cogitatio)*, das Nachdenken *(meditatio)* und die Anschauung *(contemplatio)*. Das Denken ist die unbestimmte ungeregelte Thätigkeit der Ein-

bildungskraft; die Meditation hat schon ein speculatives Element, indem sie als ein Nachdenken und Forschen über dunkle, verwickelte und verborgene Gegenstände aller Art beschrieben wird; die Contemplation im weitern Sinne ist die durch die Meditation gewonnene höhere reine Welt- und Gottes-Anschauung; die erste Species derselben, die Speculation vollendete Anschauung der Welt als des Endlichen, etymologisch, nach der Ableitung des Worts *speculatio* von *specula*, gleichsam das Überschauen der ganzen Welt von einer hohen Warte herab, mit dem Bewusstsein der Eitelkeit der Welt; die zweite Species, die Contemplation im engern Sinn, unmittelbare Anschauung des Unendlichen, Weltanschauung in Gott, Auflösung, Aufgehen aller endlichen Widersprüche in Gott, als dem Gegenstand der intellectuellen Anschauung. Diese Unterscheidung der verschiedenen Grade des mystischen Lebens ist die Grundlage einer Theorie, die in der Folge zu einem noch weiter ausgeführten System sich fortbildete.

Sehr eng schloss sich an Hugo sein nächster Schüler und Freund Richard an, der, ein Schotte von Geburt, als Prior des Klosters von St. Victor im Jahr 1173 starb. Auch er vereinigte auf dieselbe Weise Scholastik und Mystik in sich, nur scheint sich bei ihm die Scholastik auch wieder mehr von der Mystik getrennt zu haben, wie namentlich in seiner Schrift *De trinitate*, in welcher er beinahe durchaus nur als Scholastiker erscheint. Auch der schon genannte Walther gehört in die Reihe der Victoriner, aber die heftige ungestüme Polemik gegen die Scholastik, die ihm eigen war, gestattete bei ihm nicht dieselbe schöne harmonische Vereinigung von Scholastik und Mystik, die Hugo und Richard auszeichnete. Überhaupt lässt sich diese Richtung in der Schule von St. Victor nicht über den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts hinaus verfolgen. Um so entschiedener wurde sie dagegen um die

Mitte des dreizehnten Jahrhunderts ausserhalb der Schule von St. Victor von Bonaventura aufgenommen, und von ihm so ausgebildet und vollendet, dass ihr ihre Bedeutung für das ganze folgende Mittelalter blieb. Scholastik und Mystik durchdringen sich in ihm als zwei gleich entschieden ausgeprägte Richtungen. Als die Scholastik schon in sich zu zerfallen begann, repräsentirte Gerson die Mystik in ihrer edleren und freieren, mehr auf das Praktische gerichteten Gestalt, und an ihn schlossen sich sodann die Mystiker und frommen praktischen Lehrer an, die im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert in so grosser Zahl aufstanden, wie namentlich Tauler, der Dominicaner Eckardt von Strassburg, Ruysbrök, Thomas a Kempis, welche theils durch die Erweckung einer innigeren Frömmigkeit das Unbefriedigende der starren Scholastik immer fühlbarer machten, den Überdruss an ihr immer mehr steigerten, theils das speculative Element, das die Mystik in sich hatte, auf eine sehr tiefsinnige Weise ausbildeten. So trug die Mystik von Anfang an hauptsächlich dazu bei, dass die Scholastik in die Bahn einlenkte, in welcher die Frage über das Verhältniss von Glauben und Wissen keine weitere Collision veranlasste und auf der Grundlage des gewonnenen Resultats das Gebäude der systematischen Scholastik aufgeführt werden konnte. Zuletzt aber wirkte auch sie zur Auflösung der Scholastik mit.

Ein anderer Gegensatz, der gleichfalls in das Wesen der Scholastik tief eingreift, ist der des Realismus und Nominalismus [1]); er zieht sich durch die ganze Geschichte der Scholastik so hindurch, dass sich auch an diesem Gegensatz der verschiedene Charakter der Perioden der Scholastik herausstellt. Und wie die Mystik zur Auflösung der Scholastik sehr wesentlich mitwirkte, so hieng das Übergewicht, das der Nominalismus in

1) Vgl. Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 416 ff.

der letzten Zeit der Scholastik gewann, mit dem völligen Verfall derselben auf's engste zusammen. Der Gegensatz des Realismus und Nominalismus betraf die sogenannten Universalien, wie die Scholastiker die allgemeinen Begriffe zu nennen pflegten, und die Frage, um welche es sich handelte, war im Allgemeinen, ob die allgemeinen Begriffe objective Realität haben, oder blosse Vorstellungen seien, nur abstrahirt von den einzelnen, in der Erfahrung gegebenen Dingen. Die Frage ist demnach eine rein ontologische oder metaphysische, und scheint insofern für die Dogmengeschichte keine grosse Bedeutung zu haben, allein theils hängt sie mit dem Begriff der Scholastik überhaupt zusammen, theils kommt sie doch bei einigen Dogmen zur Sprache. Man geht gewöhnlich, um den Ursprung dieser Controverse zu erklären, auf eine Stelle bei Porphyrius in dessen Einleitung in die Kategorieen des Aristoteles zurück, in welcher er davon spricht, dass die Frage über Gattung und Arten, ob sie für sich bestehen oder der Vorstellung angehören, ob sie getrennt von den sinnlichen Objecten existiren oder in ihnen und an ihnen, Gegenstand einer sehr schwierigen Untersuchung sei. Porphyrius hat an dieser Stelle kurz zusammengefasst, was sich ihm aus dem ganzen Entwicklungsgang der griechischen Philosophie als ihr höchstes Problem ergab. Es ist nichts geringeres, als die grosse Frage, um welche sich der Gegensatz des platonischen und aristotelischen Standpunkts bewegt, oder, wie das eigentliche Moment der Frage kurz bezeichnet werden kann, der Unterschied der Ideen und Kategorieen. An die Frage, wie sie Porphyrius stellte, knüpften sich weitere Erörterungen derselben an, besonders durch Boëthius. Der scholastische Gegensatz des Nominalismus und Realismus, welchen schon Johannes von Salisbury eine alte Frage nennt (Policr. 7, 12), *in qua laborans mundus jam senuerit*, tritt in seiner historischen Bedeutung

zuerst in Roscellin, einem Canonicus zu Compiegne (*Rosc. de Compendio*), zu Ende des eilften Jahrhunderts hervor. Es wird ihm die Behauptung beigelegt, die Universalien, die *universales substantiae,* die allgemeinen Begriffe, seien blosse Wortlaute, oder *flatus vocis.* Er konnte sich nicht vorstellen, dass die Farbe etwas von dem Körper, an welchem sie erscheint, verschiedenes sei, die Weisheit etwas anderes als die Seele, in welcher sie ist, dass mehrere Menschen in dem Begriffe Mensch Ein Mensch sind. Er läugnete also die objective Realität der allgemeinen Begriffe, das Allgemeine fiel nach seiner Ansicht völlig zusammen mit dem Besondern, die allgemeinen Begriffe waren ihm nur Abstractionen aus dem empirisch Gegebenen, so sehr ohne alle Realität, dass er sie als blosse *flatus vocis* bezeichnete, wobei er, da er die ursprünglichen Formen der Verstandesthätigkeit von den sinnlichen Eindrücken noch nicht zu unterscheiden wusste, das Wesentliche nur in die Bezeichnung durch Worte setzen konnte. Der Ausdruck *flatus vocis* sollte, wie er wenigstens von dem Gegner Roscellin's, von Anselm von Canterbury, gebraucht wird, nicht blos die objective Realität der allgemeinen Begriffe in Beziehung auf die Dinge, sondern auch die subjective in Beziehung auf das vorstellende Subject verneinen, es sollte mit ihm auch diess gesagt sein, dass ihnen nichts Allgemeines, nichts Apriorisches zu Grunde liegt, sie sind blosse Hauche, Wortlaute, blosse Namen für empirische Eindrücke, woher eben der Nominalismus im Gegensatz zum Realismus seinen Namen hat. An diese Läugnung des Allgemeinen, oder diese das Allgemeine aufhebende Unterordnung desselben unter das Besondere ist zu denken, wenn man das Wesentliche des Nominalismus auch so bezeichnet, die *universalia* seien *post rem,* d. h. sie haben das Reale, die objective äussere Welt zu ihrer Voraussetzung, seien daher aus dem

Sinnlichen blos abstrahirt. Man sagt gewöhnlich [1]), Roscellin habe seinen Nominalismus im Interesse der aristotelischen Schule aufgestellt, aber seine Gegner beschuldigen ihn auch wieder, das Ansehen des Aristoteles hintangesetzt zu haben [2]). Wie auch das Verhältniss Roscellin's zu Aristoteles zu nehmen sein mag, in jedem Fall stand sein Gegner Anselm, welcher *De incarn. verbi* c. 2 den Nominalismus Roscellin's eine Ketzerei in der Dialektik nennt, als Realist mehr auf platonischem Standpunkt. Der Realismus selbst aber theilte sich wieder in die Ansicht der *universalia ante rem,* und die der *universalia in re.* Existiren die Ideen oder allgemeinen Begriffe objectiv und real, so haben sie ihr Dasein entweder unabhängig von den wirklichen Dingen, und vor denselben als deren schöpferische Urbilder, oder sie haben es nur mit und in den Dingen, als das in den Dingen liegende Gemeinsame *(univ. in re).* Das Erstere kann man den platonischen Realismus nennen, oder den ältern anselm'schen. Das letztere ist der aristotelische Realismus, wie er später besonders durch Duns Scotus weiter ausgebildet wurde; man nennt ihn bisweilen auch Formalismus, sofern die Ideen als die ursprünglichen Formen der Dinge, *formae nativae,* gedacht wurden. Der Realismus war in der blühenden Periode der Scholastik die allgemein herrschende Denkweise.

Je mehr der Realismus selbst auf verschiedene Weise sich modificirte, desto unbestimmter wurde auch der Unterschied des Realismus und Nominalismus. Man rechnet sowohl

---

1) Vgl. Baumgarten-Crusius *de vero Scholasticorum Realium et Nominalium discrimine etc.* Opusc. acad. 1836. S. 61.

2) Wie es in einem alten Gedicht bei Aventinus in den Ann. Boj. 6, 3 heisst: *Plorat Aristoteles rugas ducitque seniles, Res sibi subtractas per voces intitulatas, Porphyriusque gemit.* Porphyrius ist hier genannt wegen seiner Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles, die seit alter Zeit dem Organon des Aristoteles vorangestellt war.

den Thomas von Aquino als den Duns Scotus zu den Realisten, nur waren sie nicht in demselben Sinn Realisten. Den Realismus des Thomas bestimmt man gewöhnlich so: das Allgemeine sei in dem Gegenstande nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit *(potentia)* nach allgemein, sofern in jedem Gegenstande des Allgemeinen die Möglichkeit liegt, durch den Verstand allgemein zu werden; so ist diess im Grunde ein vermittelnder, zum Nominalismus übergehender Realismus. Der Realismus des Duns Scotus dagegen wird gewöhnlich so angegeben: das Allgemeine müsse nicht blos *potentia,* sondern auch *actu* als Realität in den Objecten enthalten sein. Im Grunde sind Thomas und Duns Scotus in der Ansicht einverstanden, dass das Allgemeine die objective Realität der Dinge zwar zu seiner Voraussetzung hat, aber doch auch wieder etwas davon Verschiedenes, nur durch die Thätigkeit des Denkens gesetztes ist. In dieser Ansicht glich sich der Streit des Nominalismus und Realismus, der Gegensatz des Denkens und Seins aus. Dieser Realismus wäre demnach der Realismus der *univ. in re.* In einem andern Sinne ohne Zweifel behauptete gleich zu Anfang der scholastischen Periode Wilhelm von Champeau als Realist, dass ein Gattungsbegriff in allen Individuen, welchen er beigelegt werde, ganz und wesentlich enthalten sei, dass daher die Individuen einer Gattung ihrem Wesen nach völlig identisch und nur in Ansehung ihrer Accidentien von einander verschieden seien (Abael. Ep. 1.). Ein solcher Realismus konnte in letzter Beziehung nur auf den spinozistischen Begriff der Einen allgemeinen Substanz führen. Abälard widerlegte seinen Lehrer durch die Bemerkung, dass zwar Begriffe, nicht aber Objecte von einem Subject prädicirt werden können, dass Petrus z. B. nicht auch ein Mensch sein könne, wenn der allgemeine Begriff Mensch ganz und wesentlich in Johannes enthalten sei. Desswegen soll Wilhelm, wie Abälard in seiner *Introd. in theol. Chr.* bemerkt, seinen Realis-

mus so modificirt haben, dass er sagte, dasselbe sei in den Individuen nicht *essentialiter*, sondern *individualiter*. Abälard's Ansicht war eine vermittelnde. Er hielt die *Universalia* weder für blosse Wortlaute, noch für Substanzen, welche mit den einzelnen Dingen so sehr zu einer untrennbaren Einheit wurden, dass letztere durch sie alle selbstständige Realität verloren. Die *Universalia* waren ihm mehr, als wofür sie der Nominalismus hielt, und weniger als sie dem Realismus waren. Sie waren ihm Abstractionen, eine *collectio ex singulis* alles desjenigen, was aus den Individuen derselben Natur zur Einheit verbunden wird. Daher hat auch der Nominalismus, oder die Ansicht, dass die allgemeinen Begriffe nicht objectiv, sondern nur in uns existiren, eine doppelte Form, und es erhellt hieraus, wie der Nominalismus in den Realismus übergeht. Der eigentliche Nominalismus ist nur jener rein idealistische, welchem sich alle objective Realität in blosse Vorstellungen und Einbildungen, oder in blosse Wortlaute auflöst, jener Nominalismus, welchen Abälard widerlegte, wenn er dem Roscellin die Consequenz beilegte, wenn Jesus (Luc. 24, 42) einen Theil eines gebratenen Fisches gegessen habe, so müsse man dabei nur an eine *pars vocis*, nicht eine *pars rei* denken. Diese idealistische Denkweise ist keineswegs der eigentliche Standpunkt der Scholastik, sie stand in ihrer blühenden Periode vielmehr auf dem gerade entgegengesetzten; statt das Reale in blosse Vorstellungen aufzulösen, gieng sie vielmehr von der Voraussetzung aus, dass die allgemeinen Begriffe das Reale selbst seien, die Wahrheit des Begriffs auch die Wahrheit der Sache selbst sei. Auf diese Weise erscheint der Realismus mit dem Standpunkt der Scholastik überhaupt verwachsen, wenn Vincentius von Beauvais (*Bellovacensis*, um die Mitte des eilften Jahrhunderts) in seinem *Speculum doctrinale* III, 7 behauptet: die Universalien müssen Realität haben, weil es eine Erkenntniss und

Wissenschaft von ihnen gibt, denn, was nicht ist, kann auch kein Gegenstand der menschlichen Erkenntniss sein. Und da man die Dinge in allgemeine und besondere theilt, so muss das Allgemeine ein reelleres Sein haben, als das Besondere, wie auch Aristoteles lehre. Auf dieselbe Weise gründete Thomas von Aquino, wie sein Lehrer Albert der Grosse, den Realismus auf das Verlangen des Menschen nach Wissenschaft, das nicht grundlos sein könne. Alle Wissenschaft sei aber Wissenschaft des Allgemeinen, also müsse das Allgemeine auch etwas Wirkliches sein, abgesondert aber könne es nicht wirklich sein, und ebenso wenig sei es wahr, wenn es blos im Verstande sei. Es muss daher in der Vielheit des Einzelnen sein, und Eines ausser Vielen (*universale est in multis et unum praeter multa*), und auf diese Weise ist es allgemein in der Seele und auch in dem Gegenstande (*Thomae Opuscula*, opusc. 55. 56. *de universalibus*). Es ist diess die Identität des Denkens und Seins, die auch der Philosophie der Scholastiker vorschwebt, aber diese Identität kam den Scholastikern, da sie sich nie auf den wahrhaft absoluten Standpunkt zu erheben vermochten, nie zum klaren Bewusstsein, sie löste sich ihnen immer wieder auf, war von ihnen nur geahnt, nicht begriffen; Denken und Sein traten in ihrem ganzen Unterschied und Gegensatz auseinander, das Sein stellte sich als das reale Sein der äussern endlichen Welt des empirischen Bewusstseins dem Denken gegenüber, und je mehr dieses reale Sein der äussern empirisch gegebenen Dinge als das schlechthin Seiende galt, desto mehr sank das von seiner Identität mit dem Sein völlig abgelöste Denken in die Sphäre des blossen Vorstellens herab, die Realität des Allgemeinen war aus dem Bewusstsein des Geistes entschwunden, es gab nichts wahrhaft Allgemeines, sondern nur einzelne Dinge und ihnen entsprechende Vorstellungen.

Diess ist der Nominalismus in der Form, in welcher er

besonders durch den Franciscaner Wilhelm Occam, den Schüler des Duns Scotus, bald nach dem Anfang des vierzehnten Jahrhunderts neuerweckt immer mehr das Übergewicht gewann, aber ebendadurch die dritte Periode der Scholastik einleitete, in welcher sie immer mehr in sich selbst zerfiel, und das ganze von der Scholastik aufgeführte System des Denkens und Glaubens sich auflöste. Occam suchte dem Nominalismus hauptsächlich nur auf dem negativen Wege der Widerlegung des bis dahin herrschenden Realismus den Sieg zu verschaffen. Seinen Hauptangriff richtete er gegen die am meisten verbreitete Ansicht der *universalia in re*, welcher zufolge das *universale* eine Existenz hat, einmal ausserhalb der Seele, die es denkt, und dann wesentlich verschieden ist von den concreten Einzeldingen, aber innerhalb derselben, so dass das Einzelding ebenso viele Universalien in sich enthält, als es Eigenschaften zählt, deren jede ihm durch ein *universale* eingeprägt ist, während dagegen die Universalien durch Vermehrung der Einzeldinge nicht vermehrt werden, da eines derselben hinreicht, dieselbe Eigenschaft in allen Einzeldingen hervorzurufen. Diese Ansicht bekämpfte Occam zunächst durch den Begriff der numerischen Einheit. Von dem *singulare* wird die numerische Einheit allgemein zugestanden, da das concrete Ding in sich eines ist. Aber dem *universale* muss die numerische Einheit noch viel nothwendiger beigelegt werden, da es ja noch viel einfacher ist, als jenes, da in einem *singulare* sogar eine Menge Universalien enthalten sein sollen, ebenso viele als es Eigenschaften an sich trägt. Ist nun aber schon das *universale* numerisch eines, von dem doch noch eine Vielheit in dem *singulare* enthalten sein soll, so müsste dann das numerisch Eine des *singulare* doch wieder eine Vielheit in sich schliessen, was sich selbst widerspricht. Die ganze Theorie von dem Vorhandensein der vielen Universalien in dem Einen *singulare* erscheint hienach als unhaltbar. Indem

Occam auf diese Weise die Schwierigkeiten und Widersprüche der realistischen Denkweise aufdeckt, stellt er es völlig frei, wie man sich das Allgemeine denken wolle, entweder als eine verabredete Übereinkunft zur Bezeichnung des Einzelnen, wie ja die Sprache willkürlich Worte als Zeichen der Dinge aufstelle, oder als eine Fiction, als ein Gebilde, das der Verstand von dem angeschauten Gegenstand abstrahirt, oder endlich als eine Qualität der Seele, wie ja gewisse natürliche Töne bei Thieren und Menschen übereinstimmend gewisse Dinge bezeichnen. Sein letztes Resultat ist immer das Negative: das *universale* hat weder Existenz ausserhalb der Seele, noch essentiell an der Substanz selbst [1]). Daraus folgt, dass das Allgemeine gar keine Existenz hat, denn wenn es auch in der Seele existirt, so existirt es doch nicht zugleich ausserhalb der Seele, was aber nur in der Seele existirt, hat keine objective, sondern nur eine subjective Existenz, d. h. es existirt eigentlich gar nicht, da nichts wahrhaft existirt, was nicht eine von dem vorstellenden Subject unabhängige, objective Existenz hat. Hieraus erhellt, dass diese nominalistische Bestreitung und Läugnung der Realität des *universale* oder des Allgemeinen nichts anderes ist, als die Auflösung der ursprünglichen Identität des Denkens und Seins. Auf dieser Identität beruhte das eigentliche System der Scholastik, daher ist die Verdrängung des Realismus durch den Nominalismus die Auflösung der Scholastik selbst. Es ist diess aber nur die Eine Seite des die Auflösung der Scholastik herbeiführenden Umschwungs der Ansicht. Wie sich im Nominalismus die realistische Identität des Denkens und Seins auflöste, so löste sich schon früher die für die Scholastik nicht minder wesentliche Einheit des Glaubens uud Wissens.

---

1) *Nullum est de essentia seu quidditate cujuslibet substantiae.* Vgl. Occ. Comm. in Sent. Libr. I. dist. 2. quaest. 4 f.

Es ist schon gezeigt worden, wie die Scholastiker das Verhältniss des *credere* und *intelligere* bestimmten. Mochte man mit Abälard vom *intelligere* zum *credere*, oder mit Anselm vom *credere* zum *intelligere* fortgehen, zum eigenthümlichen Wesen der Scholastik gehörte doch immer die Voraussetzung, dass Glauben und Wissen wesentlich eins seien, dass der kirchliche Glaube, wenn sich auch nicht alle Lehren desselben mit der dialektischen Evidenz beweisen lassen, mit welcher Anselm Dogmen, die ganz zum Inhalt des positiven Christenthums gehören, zu demonstriren suchte, doch wenigstens nichts schlechthin Irrationales enthalten, dass das völlige Einswerden des *intelligere* und *credere* nur eine noch nicht factisch realisirte, aber an sich keineswegs unmögliche Aufgabe sei. Die durchgängige Rationabilität des kirchlichen Glaubens, oder die Überzeugung, dass sich für alle Lehren des kirchlichen Systems irgend welche *rationes* auffinden lassen, durch die sie auch für die denkende Vernunft festgestellt werden, war die Grundvoraussetzung der Scholastik. Aber in dieser Voraussetzung wurde die Scholastik, nachdem sie in Thomas von Aquino und Bonaventura ihren Culminationspunkt erreicht hatte, selbst wieder irre. Diesen für die Geschichte der Scholastik sehr bedeutenden Wendepunkt, von welchem aus sie immer mehr in sich zu zerfallen begann, bezeichnet Duns Scotus. Je mehr die Scholastiker ihren raisonirenden Scharfsinn in allen möglichen Für und Wider erschöpft hatten, desto mehr musste sich ihnen zuletzt die Überzeugung aufdringen, dass es in so vielen Fällen eigentlich keine an sich gewisse, durch die innere Nothwendigkeit der Sache selbst herbeigeführte Entscheidung gebe. Dieser Umschwung der Ansicht spricht sich in Duns Scotus am auffallendsten dadurch aus, dass er in letzter Beziehung immer wieder auf die absolute göttliche Willkür zurückgeht, und sich bei so manchen Bestimmungen des kirchlichen Glaubens mit der ein-

fachen Voraussetzung beruhigt, es sei so, weil es einmal Gott so wolle. Für Lehren, wie die von der Erlösung, von den Sacramenten, bei welchen die früheren Scholastiker mit so sicherem Bewusstsein die ganze Reihe ihrer *rationes* auftreten liessen, verzichtet Duns Scotus völlig auf den Beweis, und will daran nicht mehr die innere Nothwendigkeit, sondern nur die willkürliche göttliche Einsetzung und Anerkennung geltend machen; jene Sätze haben als ein *contingens simpliciter* nun einmal Geltung kraft des göttlichen Willens, während eben so gut auch jedes Andere hätte zu derselben Geltung gelangen können, wenn Gott es so gewollt hätte. Hiemit ist die Irrationalität des kirchlichen Glaubens offen ausgesprochen; soll aber demungeachtet das kirchliche System aufrecht erhalten werden, wie kann es anders geschehen, als aus blosser Ergebenheit gegen die kirchliche Gewalt, durch den blossen Auctoritätsglauben? Es ist auch diess eine sehr merkwürdige Erscheinung der in ihrem Auflösungsprocess begriffenen Scholastik. Dieselbe Scholastik, die alles Mögliche zu beweisen unternahm, und den Glauben dem Wissen völlig einleuchtend zu machen suchte, endete zuletzt mit einem blossen Auctoritätsglauben! Auch diess tritt, nachdem schon Duns Scotus hiezu eingelenkt hatte, bei keinem Scholastiker auffallender hervor, als bei Occam. Keiner beruft sich so wiederholt und so ausdrücklich auf die Auctorität der Kirche, wie wenn er geradezu den Grundsatz aufstellt: *non debet poni, nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scriptura sacra, vel determinatione ecclesiae, propter cujus auctoritatem debet omnis ratio captivari*[1]), oder sich der Formel bedient: *quod tantum dico propter auctoritates sanctorum, non propter aliquam rationem*[2]). Bei jeder Gelegenheit stellt er die Auctorität der Kirche voran, um

1) In sent. libr. 1. dist. 2. quaest. 1.

2) A. a. O. Lib. III. quaest. 8.

seine unbedingte Unterwerfung unter sie und seine Selbstverläugnung gegen jeden rationellen Zweifel auszudrücken [1]). In solchen so oft wiederholten Versicherungen eines unbedingten Auctoritätsglaubens spricht sich eine so übertriebene Devotion gegen den Glauben der römischen Kirche aus, dass man unmöglich annehmen kann, es sei ihm damit völliger Ernst gewesen, zumal, wenn man bedenkt, mit welcher Freimüthigkeit sonst Occam gegen die römische Kirche auftrat. Gerade daraus, dass er keinen andern Grund für die Lehre kennt, als die blosse Auctorität, ist deutlich genug zu ersehen, auf welchem schwachen Grund sein Auctoritätsglaube selbst beruht, dass die stete Berufung auf die Auctorität im Grunde nur in der Absicht geschieht, um durch sie seinen Zweifel an der Wahrheit der Kirchenlehre zu verbergen und den Vorwurf der Heterodoxie zu vermeiden. Was ist auch natürlicher, als dass die Scholastik, nachdem ihr der kühne Versuch, die völlige Rationalität des kirchlichen Glaubens darzuthun, selbst als ein misslungener und unausführbarer erschien, und ihr ganzes System des Wissens sich in ein blosses Aggregat zufälliger Vorstellungen aufgelöst hatte, in eine durchaus skeptische Denkweise übergieng? Das kirchliche System be-

1) Wie er z. B. namentlich in seinem *Tractatus de sacramento altaris* die Verwahrung voranschickt: *Praemitto unum: videlicet quidquid dicam sub quacunque forma verborum, quod potest aliquo modo deduci contra quodcunque dictum in sacra scriptura, vel contra determinationem et doctrinam ecclesiae vel Sanctorum, vel contra sententiam doctorum ab ecclesia approbatorum, non dicam asserendo, sed praecise recitando in persona illorum, qui etiam opinionem tractandam tenent, sive illa opinio sit vera, sive falsa, sive catholica, sive haeretica, sive erronea, unde, si dicam talia verba, dico dicendum et consimilia non in persona mea, sed in persona taliter opinantium volo illa intelligi*, oder wie er in dem *Prologus* derselben Abhandlung weiter sagt: *Proinde de illo altissimo sacramento aliqua brevia conscripturus protestor, me nihil asserturum, nisi quod romana tenet et docet ecclesia, quaedam physica interserendo — quidquid enim romana ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicite vel implicite credo.*

hauptete zwar sein altes verjährtes Ansehen, aber je offener man sich die Irrationalität desselben gestand und je unbedingter man es nur auf die Auctorität gegründet wissen wollte, desto äusserlicher und gleichgültiger stand es dem Subject gegenüber, der ernste rege Trieb der Forschung und der redliche von dem innern Interesse an der Sache selbst durchdrungene Wahrheitssinn war entschwunden, man scheute sich nicht, aus Sätzen der kirchlichen Lehre die paradoxesten, widersinnigsten, mit allen Principien der Physik und Metaphysik streitenden Folgerungen zu ziehen, und wie zum Spiel und ergötzlichen Zeitvertreib die seltsamsten Probleme aufzustellen, wie z. B. Occam in seinem *Centiloquium theologicum* die Fragen behandelt, ob Gott, wie er die Natur der Menschen annahm, auch irgend eine andere annehmen konnte, die des Steins, Holzes, Esels, ob er nach seiner Allmacht auch fromme Menschen, die Maria, die Engel verdammen, den Socrates zum Esel machen könne, ob der Vater sich selbst zeugen, ob der Sohn, der am Kreuze starb, auch nicht gestorben sein könne, ob Gott, da er Mensch ward, auch ein Menschenfuss, ein Kopf sein könne, u. s. w. In solchen Curiositäten gefiel sich die Scholastik zu allen Zeiten, jetzt aber, wo sich die Negativität des Wesens der Scholastik immer mehr herausstellte, kann man in solchen Fragen kaum jene Ironie verkennen, welche immer entsteht, wenn dem denkenden Geiste die innere Nichtigkeit seines vermeintlichen Wissens zum Bewusstsein zu kommen anfängt.

So löste die Scholastik sich wieder in sich selbst auf. Alles, was die Dialektik und Metaphysik, was Aristoteles und seine Commentatoren dargeboten hatten, wurde zu Hülfe genommen, um das kirchliche Dogma dem Selbstbewusstsein des Geistes näher zu bringen; aber das Resultat dieses so gross angelegten Vermittlungsversuchs war nur, dass das Dogma dem nach dem Verständniss desselben ringenden Geist um

so äusserlicher und fremdartiger gegenüberstand. Der ganze von der Scholastik mit so grosser Anstrengung zur Vermittlung des Dogma's herbeigeschaffte Apparat, das ganze Bollwerk, mit welchem sie das Dogma umgeben hatte, um es zu einer unangreifbaren, nach allen Seiten hin wohlverschanzten festen Burg zu machen, musste erst wieder hinweggeräumt werden, um den denkenden Geist auf die ursprüngliche Quelle der Wahrheit zurückzuführen. Darauf arbeiteten von Anfang an alle diejenigen hin, welche die Gebrechen der Zeit, den leeren Formalismus der Scholastik und alle jene Hindernisse, welche sie einer reinern und unmittelbarern Erkenntniss der Wahrheit entgegensetzte, erkannten, Männer, wie der schon genannte Johannes von Salisbury, und vor allen andern der weit über seine Zeitgenossen sich erhebende Franziscaner Roger Baco, *Doctor mirabilis*, Lehrer in Oxford, wo er im Jahr 1294 starb. Wie er überhaupt in alle Zweige des menschlichen Wissens mit bewunderungswürdigem Scharfblick eindrang, so durchschaute er auch die Mängel und die Einseitigkeit der damaligen gelehrten Theologie. In ihm kam zuerst die Idee einer Reformation der Wissenschaften, deren Bedürfniss er tief erkannte, zum Bewusstsein, und als den einzig richtigen Weg dazu empfahl er durch seine Schriften und sein eigenes Beispiel das Studium der alten Sprachen, der Mathematik, der Natur, und die stete Beziehung der Wissenschaften auf das praktische Leben. Insbesondere wünschte er alle Übersetzungen der Schriften des Aristoteles hinweg [1]). Wie

1) Op. maj. ed. Jebb. Lond. 1733. Praef. *Si haberem*, sagte er, *potestatem super libros Aristotelis* (nämlich die lateinischen), *ego facerem omnes cremari, quia non est nisi temporis amissio studere in illis, et causa erroris et multiplicatio ignorantiae ultra id quod valeat explicari. — Vulgus studentum cum capitibus suis non habet unde excitetur ad aliquid dignum, et ideo languet et asininat circa male translata, et tempus et studium amittit in omnibus et expensas. Apparentia quidem sola tenet eos, et non curant, quid sciant, sed quid videantur scire coram multitudine insensata.*

die Scholastik im Ganzen nie auf das Ursprüngliche und Unmittelbare zurückgieng, sondern immer nur von einem Punkte ausgieng, welcher selbst eine blosse Voraussetzung war, wie in der Theologie die schlechthinige Wahrheit des kirchlichen Dogma's, so gehörte auch diess zu ihrer Mangelhaftigkeit und Einseitigkeit, dass sie sich auch im Einzelnen so gern nur an das Mittelbare und Abgeleitete hielt, wie also namentlich, was den Aristoteles betrifft, nicht an den griechischen Urtext seiner Schriften, welcher freilich aus Mangel an Sprachkenntniss, woran es auch den berühmtesten Scholastikern fehlte, beinahe durchaus unzugänglich war, sondern an die von Fehlern aller Art wimmelnden lateinischen Übersetzungen. Darum schien mit Recht dem Roger Baco schon die Beseitigung dieser Übersetzungen ein grosser Fortschritt zum reineren und selbstständigeren Wissen. Aber auch für Aristoteles selbst war er nicht so eingenommen, dass er nicht auch über ihn selbst hinauszugehen für nöthig erachtet hätte. Er rühmte zwar von ihm, dass er *praecedentium philosophorum errores evacuavit et augmentavit philosophiam, aspirans ad ejus complementum, quod habuerint antiqui patriarchae*, aber er wusste auch gar wohl, dass er *non potuit singula perficere. Nam posteriores ipsum in aliquibus correxerunt, et multa ad ejus opera addiderunt, et adhuc addentur usque ad finem mundi, quia nihil est perfectum in humanis inventionibus* [1]). Das ist die grosse Idee, deren Bewusstsein allein weiter zu führen vermag. Nur wenn man zur Erkenntniss der Unvollkommenheit und Einseitigkeit seines jedesmaligen Standpunkts und der allem Menschlichen anhängenden Negativität gekommen ist, kann in dem Geist der Trieb der Bewegung und des Fortschritts erwachen, der Drang, sich von der Auctorität des Bestehenden loszureissen, und über dasselbe hinauszustreben.

1) P. II. c. 8. p. 36.

Darum sprach sich in der Folge derselbe Widerwille gegen die Abhängigkeit von einer die freiere Selbstthätigkeit des Geistes und das Zurückgehen auf die reinen Quellen der Wahrheit hemmenden Auctorität, in welchem Baco alle Übersetzungen der Schriften des Aristoteles verwünscht hatte, gegen Aristoteles selbst aus, als den eigentlichen Repräsentanten der scholastischen Philosophie [1]). Wie man auf diesem Wege durch die fortgehende Befreiung des Geistes von den seine Bewegung hemmenden Auctoritäten allmälig zu einer reineren und wahreren Theologie gelangen konnte, zeigt am Ende unserer Periode am meisten Johann Wessel, welchen Luther selbst für den ihm am nächsten stehenden Vorgänger erklärte. Aber wie gross ist dennoch der Abstand auch zwischen ihm und den Reformatoren, und welcher ganz andere, weit kräftigere und entschiedenere Aufschwung des Geistes war nöthig, um die Scholastik mit allem, was sie für das Selbstbewusstsein des Geistes Hemmendes und Beengendes hatte, auf immer hinter sich zurückzulassen!

Wie die Scholastik überhaupt, wenn wir sie mit der früheren Zeit vergleichen, mehr das Formelle als das Materielle des Dogmas zum Gegenstand ihrer Thätigkeit machte, so steht damit in sehr engem Zusammenhang, dass die Scholastiker auch die ersten waren, welche ausführliche, den ganzen Inhalt des Dogmas umfassende dogmatische Lehrsysteme aufstellten. Auch diess ist ein weiterer zur Charakteristik der Scholastik gehörender Punkt, welcher zur Einleitung in unsere Periode etwas näher zu erörtern ist.

Gewöhnlich wird Berengar's Schüler, Hildebert, *Hildebertus de Lavardino*, Bischof von Mans (*Cenomanensis Episc.*)

1) In diesem Zurückgehen auf die unmittelbaren Quellen aller Wahrheit und Gewissheit, liegen sie nun in der äussern Natur, oder im Innern, im Selbstbewusstsein des Geistes, traf ein Baco mit den speculativen Mystikern unserer Periode zusammen.

seit 1097, Erzbischof von Tours von 1125 bis 1134 oder 1139 (das Jahr seines Todes ist ungewiss), als derjenige genannt, welcher das erste vollständige System der scholastischen Theologie ausarbeitete, wegen des ihm zugeschriebenen *tractatus theologicus*. Allein dieser *tractatus* ist ein und dasselbe Werk mit.der unter den Werken Hugo's von St. Victor befindlichen *summa sententiarum*, und es kann daher auch nicht wohl ein Zweifel darüber sein, dass Hugo der Verfasser jenes *tractatus* ist, somit auch den bisher dem Hildebert wegen desselben ertheilten Ruhm für sich anzusprechen hat [1]). Der *tractatus* enthält nur die vier ersten Bücher der Summe, die in der Summe noch folgenden vier Bücher gehören nach der ganzen Anlage des Werkes nothwendig dazu. Daher kann auch nur aus der Summe das in diesem Werke enthaltene theologische Lehrgebäude in seiner Vollständigkeit kennen gelernt werden. Das erste Buch handelt von den drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe, von Gottes Dreieinigkeit und Incarnation, das zweite von der Schöpfung und dem Zustand der Engel, das dritte von der Schöpfung und dem Zustand der Menschen (Paradies, Fall, Erbsünde, freier Wille, Gnade, Tugenden und Laster), das vierte von den Sacramenten im Allgemeinen und dem göttlichen Gesetz. Der *tractatus* bricht hier bei der allgemeinsten Eintheilung der zehn Gebote in Gebote der Liebe gegen Gott und Gebote der Liebe gegen den Nächsten ab; in der Summe wird auch über die Gebote und die Gottes- und Nächstenliebe im Besondern und ausführlich gehandelt, was den Inhalt des vierten Buchs ausmacht. Ebenso schliessen sich, nachdem von den Sacramenten im Allgemeinen und im Besondern von den Sacra-

1) Man vergl. hierüber die Abhandlung Liebner's in den Theol. Stud. u. Krit. 1831. 2. Hft. S. 254 f.: Nachweisung, dass Hugo von St. Victor Verfasser des unter den Werken des Hildebert von Tours, Ausgabe von Beaugendre, befindlichen *tractatus theologicus* sei.

menten des alten Testaments gehandelt ist, in der Summe sehr natürlich die drei folgenden Bücher an, das fünfte von der Taufe, das sechste von der Confirmation, Eucharistie, Busse, letzten Ölung, und das siebente von der Ehe. Ist Hugo, wie nicht zu zweifeln ist, der Verfasser dieses Werkes, so schrieb er es etwa um das Jahr 1130, und nach diesem erst das unter seinem Namen bekannte Werk *De sacramentis christianae fidei*, das Hugo wahrscheinlich nicht lange vor seinem Tode im Jahr 1141 vollendete. Zu der Summe verhält sich dieses letztere Werk als die Erweiterung des in der Summe noch beschränkteren Versuchs der Lehrentwicklung. Der Titel des Werkes beruht auf dem weiten Sprachgebrauch des Wortes *sacramentum* in der alten Kirche. Man gebrauchte es nicht blos von den Gnadenmitteln, sondern auch von den dogmatischen Mysterien, von vielen Stücken des Cultus, der Ascese, und von vielem, was allem diesem nur zur Vorbereitung diente. Das Wort hatte eine so weite unbestimmte Bedeutung, dass man selbst den Glauben ein Sacrament nannte, weil er Zeichen, Bild der einstigen Anschauung im ewigen Leben sei, wie Hugo selbst in seinem Werke (L. 1. P. XI. c. 9) in diesem Sinne *de sacramento fidei* handelt. Diesem Sprachgebrauch zufolge scheint daher Hugo mit dem Titel seines Werkes das ganze kirchliche Christenthum gemeint zu haben. Zunächst wollte er, wie er in der Einleitung selbst bemerkt, den Inhalt der Schrift in sein Werk zusammenfassen. Der Inhalt der Schrift aber besteht in den Werken der Schöpfung und der Erlösung, den *opera conditionis* und den *opera redemtionis*. Hiedurch war die die systematische Anordnung des Werkes bestimmende Idee gegeben. Das Ganze zerfällt in die beiden Hauptbestandtheile, die Lehre von der Schöpfung und von der Erlösung; die Schöpfung selbst aber ist eigentlich nur die Voraussetzung der Erlösung. Das Werk der Erlösung begreift die Menschwerdung des Wortes mit allen seinen Sa-

cramenten vor und nach in sich. Das Wort ist nach Hugo gleichsam unser König, der in die Welt kam, gegen den Teufel zu streiten, und alle Heiligen vor und nach ihm sein Heer, und bei aller Verschiedenheit der Waffen, d. h. der Sacramente und der Gebräuche vor und nach ist doch nur Ein Heerführer und Ein gemeinschaftlicher Feind. Dieses Werk der Erlösung, als das Vorzüglichere, ist daher der Schrift die Hauptsache. Das Werk der Schöpfung, womit sich die weltlichen Schriften einzig befassen, berührt sie nur, weil sie doch vor der Erlösung den Fall, und vor dem Fall den ursprünglichen Zustand des Menschen, und da die Welt des Menschen wegen geschaffen wurde, auch die Schöpfung mitbehandeln muss. So ist also die Ordnung des Schriftinhalts: 1. Schöpfung und ursprünglicher Zustand, 2. Fall und nachfolgendes Elend, 3. Wiederherstellung (*reparatio*) in Erkenntniss der Wahrheit und Liebe zur Tugend, 4. Vaterland und ewige Seligkeit. Indem das System dieser Ordnung folgt, ruht es auf biblisch-historischem Grunde, und das Ganze zerfällt in zwei Bücher, von welchen das erste die Schöpfung bis zur Menschwerdung, das zweite die Menschwerdung bis zum Weltende in sich begreift. Unstreitig empfiehlt sich diese Anordnung des Systems ebensosehr durch ihre Einfachheit als durch die Vollständigkeit, mit welcher sie den ganzen Inhalt des christlichen Dogmas umfasst, und zugleich ist es noch als ein besonderes Verdienst eines Werkes anzusehen, das die scholastische Periode eröffnet, dass es sich so genau an die heilige Schrift anschliesst, und nur den Inhalt derselben wiedergeben will.

Auf Hugo von St. Victor folgen zunächst als Systematiker Robert Pulleyn (*Robertus Pullus*), ein Engländer, welcher in Paris und Oxford Theologie lehrte und im Jahr 1153 als Cardinal starb, mit *sententiarum libri octo*, in welchen die scholastische Dialektik schon weit mehr vorherrscht, als in dem Werke Hugo's, Peter der Lombarde mit seinen vier Büchern

Sentenzen, Robert von Melün, Bischof von Hereford von 1164—1195, mit seiner *summa theologiae*, welche blos aus Auszügen in Buläus hist. Univ. Paris. bekannt ist, Peter von Poitiers, ein Schüler des Petrus Lombardus, gestorben im Jahr 1205, mit seinen *libri quinque sentent.*, Alanus von Ryssel oder *ab Insulis*, gest. im Jahr 1205, mit seinen *libri quinque de articulis catholicae fidei.* Unter allen diesen dogmatischen Lehrbüchern ist jedoch das des Petrus Lombardus das bei weitem berühmteste und merkwürdigste, wesswegen seine systematische Form und Methode hier etwas näher beachtet zu werden verdient. Jedes der vier Bücher besteht aus einer Reihe von Distinctionen, welche selbst wieder in mehrere Kapitel getheilt die einzelnen Lehren erörtern. Das erste Buch handelt in 48 Distinctionen von Gott, seiner Dreieinigkeit, Einheit und seinen Eigenschaften, das zweite in gleichfalls 48 Distinctionen von den Engeln, der Schöpfung, vom Menschen vor, in und nach dem Fall, vom freien Willen, von dem Beistand der göttlichen Gnade und von der Sünde, das dritte in 40 Distinctionen von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, seinem Leiden und Sterben und der Erlösung, ferner von Glaube, Liebe und Hoffnung, den drei theologischen Tugenden, und den vier Cardinaltugenden, den sieben Gaben des heiligen Geistes, von den verschiedenen Arten der Furcht, der Weisheit und Wissenschaft, der Lüge, vom Eid und Meineid, vom Gesetz und Evangelium, das vierte Buch von den Sacramenten, wobei besonders das Sacrament der Ehe sehr ausführlich behandelt, und die Lehre von der Vergebung der Sünden, der Busse u. s. w. mit den Sacramenten, die sich darauf beziehen, verbunden ist, ferner von der Auferstehung, dem Fegfeuer und überhaupt dem Zustande des Menschen nach dem Tode. Der ganze Inhalt der christlichen Glaubenslehre ist auf diese Weise in diesen vier Büchern in die vier Hauptlehren von Gott, dem Menschen, dem menschgewordenen Sohn Gottes

und den Sacramenten zusammengefasst. Die im Ganzen richtige und zweckmässige systematische Anordnung ist ein sehr bedeutender Fortschritt in der Entwicklung des dogmatischen Bewusstseins; aber wenn nun auch der vorhandene Stoff zu einem wissenschaftlich verbundenen Ganzen geordnet war, so waren mit dem eigentlichen Dogma noch so viele heterogene Elemente vermischt, die durch strengere wissenschaftliche Methode erst noch ausgeschieden werden mussten, wie namentlich das zweite vom Menschen handelnde Buch zugleich die ganze Anthropologie, Psychologie und Moral jener Zeit in sich begriff. Dieselbe auch schon von Robert Pulleyn befolgte systematische Methode wurde auch von den folgenden Scholastikern beibehalten, was um so natürlicher ist, da ihre dogmatischen Werke aus den Vorlesungen entstanden, bei welchen die Sentenzen des Petrus Lombardus als Lehrbuch zu Grunde gelegt wurden. Mit den Sentenzen des Petrus Lombardus beginnt nun die Methode des Commentirens, und die dogmatischen Werke der folgenden Scholastiker haben daher gewöhnlich die Form von Commentaren über die Sentenzen des Petrus Lombardus. Es zeigt sich hierin besonders die den Scholastikern bei allem Streben nach Selbstständigkeit des Denkens eigene Abhängigkeit von einer sie bestimmenden Auctorität. Aus dieser Richtung giengen schon die Sentenzen des Petrus Lombardus selbst hervor. Er wollte eigentlich nur die wichtigsten dogmatischen Auctoritäten sammeln. Daher besteht der Hauptvorzug des Werkes darin, dass es die Entscheidungen der ältern, meist lateinischen Kirchenlehrer bis auf Beda Venerabilis herab über die wichtigsten dogmatischen Streitfragen in einer zweckmässigen Auswahl und Ordnung enthält. Im Falle von Abweichungen wird das Urtheil, um gegen keine Auctorität anzustossen, nur problematisch gestellt. *Volumen*, sagt Petrus Lombardus selbst im Prolog, *compegimus ex testimoniis veritatis in aeternum fun-*

datis, in quo majorum exempla doctrinamque reperies. Durch dieselbe Vorliebe für Auctoritäten wurde das Werk selbst zu einer sehr wichtigen Auctorität.

Es gibt unter den berühmteren Scholastikern nach Petrus Lombardus beinahe keinen, der nicht die Sentenzen desselben commentirt hätte. Alexander von Hales, Albert der Grosse, Thomas von Aquino, Bonaventura, Duns Scotus, Durandus *de Sancto Porciano*, oder von St. Pourçain, seit 1312 Lehrer der Theologie in Paris, seit 1326 Bischof von Annecy, und bald darauf von Meaux, gestorben im Jahr 1333, Occam, und selbst noch der letzte namhafte Scholastiker, Gabriel Biel auf der hiesigen Universität, alle diese waren als Dogmatiker zugleich Commentatoren des Petrus Lombardus. Unter diesen Scholastikern scheint sich nur dem Thomas von Aquino über dem steten Commentiren der Sentenzen das Bedürfniss einer einfachern und zweckmässigern Methode aufgedrungen zu haben [1]). Sein Tadel der damals gewöhnlichen Methode kann sich nur auf das Commentiren der Sentenzen beziehen, das sehr natürlich die Folge hatte, dass sich der schon von Petrus Lombardus so vielfach getheilte Stoff der Dogmatik in's Unendliche zerstückelte, und über der zahllosen Menge von Fragen und Problemen, die jeder nach seinem Belieben aufstellte, die Idee und der Zusammenhang des Ganzen immer mehr verloren

1) Er sagt in dem Prologus zu seiner *Summa totius theologiae* über den Zweck und Plan dieses erst nach seinem Commentar über die Sentenzen geschriebenen Werks: *Propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea, quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque hujus doctrinae novitios his, quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum, partim etiam, quia ea, quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi, partim quidem, quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.*

gieng. In der That zeichnet sich die Summe des Thomas durch ihre Methode sehr vor andern Werken dieser Art aus. Schon dadurch wird die Übersicht sehr erleichtert und die Behandlung des Ganzen vereinfacht, dass nicht alles in der Form eines Commentars zu dem Text eines andern gegeben wird. Die Idee des Systems entwickelt sich auf diese Weise weit freier und selbstständiger, und Fragen, die überflüssig scheinen, fallen von selbst hinweg. Am meisten vermisst man die Motivirung des Übergangs von einer *quaestio* zur andern. Die *quaestiones*, in welche das Ganze getheilt ist, hängen nur äusserlich zusammen. In jeder *quaestio* selbst ist der Gang dieser: Zuerst wird die These aufgestellt, dann folgen die Einwendungen in der Form *videtur*, *quod non* mit mehreren *praeterea*, hierauf mit der Wenduug *sed contra est*, *quod* die Antithese, auf diese die *responsio* mit *dicendum*, *quod*, und dann noch die Widerlegung der zuerst gegen die These aufgestellten Argumente: *dicendum ad primum*, *secundum* u. s. w. Ganz besonders aber zeigt sich darin der Fortschritt der bessern Methode, dass, während bei Petrus Lombardus die vier Bücher durch keine gemeinsame Idee verbunden und nicht aus der Idee des Ganzen selbst abgeleitet sind, von Thomas die Summe mit bestimmterer Beziehung auf die Idee und den Zweck der Theologie auf folgende Weise construirt ist: der erste Theil handelt von Gott als dem vollkommensten Wesen, und demjenigen, was er durch seine Allmacht hervorgebracht hat; der zweite von dem Menschen, als dem Ebenbild Gottes, sofern er als freies vernünftiges Wesen nach einem höchsten sittlichen Zweck seiner Handlungen, oder nach Gott strebt (der ethische Theil, der von den Tugenden und Lastern handelt), der dritte von Christus, dem Stifter des Christenthums und seinen zur Erlangung der Seligkeit angeordneten Gnadenmitteln, den Sacramenten, und dem Ziel des unsterblichen Lebens, zu welchem wir durch ihn in der Auferstehung

gelangen [1]). Die Idee Gottes ist es, die der Construction des ganzen Systems zu Grunde liegt: Gott, wie er an sich ist, wie er für den Menschen ist, und in dem Menschen durch Christus sich mit sich selbst vermittelt. Es sind daher nicht vier Haupttheile, wie bei Petrus Lombardus in den Sentenzen, sondern blos drei, weil sich der Begriff des Ganzen wesentlich durch drei Momente hindurchbewegt, und eben diess, diese Selbstbewegung des Ganzen darf mit Recht als eine Epoche machende Idee angesehen werden, wenn auch gleich Thomas sich der ganzen Bedeutung dieser Idee noch nicht bewusst gewesen zu sein scheint. Nicht ohne Beziehung darauf aber nannte er sein Werk eine *summa totius theologiae*. Die Idee des Ganzen war ihm die Hauptsache; je klarer aber die Idee des Ganzen aufgefasst ist, desto natürlicher theilt sie sich von selbst in ihre wesentlichen Momente [2]).

Die Scholastiker und ihre Schriften.

Anselm, welcher die Periode eröffnet, und auch an der Spitze der dogmatischen Schriftsteller steht, war zu Augusta

---

1) Thomas selbst bestimmt den Grundgedanken dieser systematischen Anordnung des Ganzen so (P. I. qu. 2): *Quia principalis intentio hujus sacrae doctrinae est, Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ad hujus doctrinae expositionem tendentes primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturae in Deum, tertio de Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum.*

2) Wenn Nitzsch in seinem System der chr. Lehre 3. Ausg. S. 100 sagt: so unvollständig und unebenmässig das Werk der Sentenzen sei, so lasse sich doch aus ihm die natürliche Ordnung christlicher Lehren weit eher herausfinden, als aus der Summa des Thomas von Aquino, deren erster Theil die Ontologie umfasse, und dem zweiten das praktische Christenthum, dem dritten die historischen Lehren von Christo und dem kirchlichen Verhältniss vorbehalte, so ist diess, wie aus dem Angegebenen leicht zu sehen ist, ein offenbar falsches, von Mangel an Sachkenntniss zeugendes Urtheil.

oder Aosta in Piemont um das Jahr 1034 geboren. Der Ruf Lanfranks, des ersten Dialektikers jener Zeit, zog ihn in das Kloster Bec in der Normandie, wo er im Jahr 1060 Mönch und im Jahr 1078 an Lanfranks Stelle Abt wurde. Zugleich folgte er seinem Lehrer Lanfrank auch als Erzbischof von Canterbury im Jahr 1093 und bekleidete diese hohe Würde bis zum Jahr 1109 in stetem Kampf mit dem Könige von England und dem verdorbenen Geiste der Zeit. Er zeichnete sich ebensosehr durch ernste Religiösität und Sittenstrenge, als durch Scharfsinn und dialektischen Speculationsgeist aus, und ist der eigentliche Begründer der schon charakterisirten scholastischen Methode. Seine Hauptschriften sind: 1. die auf die natürliche Theologie sich beziehenden: das *Monologium*, Selbstbetrachtungen, oder, wie er die Schrift früher nannte, *exemplum meditandi de ratione fidei*, ein Versuch, das Dasein und die Eigenschaften Gottes und die göttliche Trinität auf dem Wege des Begriffs abzuleiten und zu demonstriren, wozu Anselm von einigen Mönchen des Klosters Bec aufgefordert worden war. Sein *Proslogium* oder *alloquium*, oder wie er die Schrift auch nannte, um ihre Aufgabe näher zu bezeichnen, *fides quaerens intellectum*, ist nur eine Umarbeitung des Monologium. Was Anselm im Monologium durch eine Reihe zusammenhängender Schlüsse demonstrirt hatte, wollte er in dieser zweiten Schrift in einem einzigen schärfer gefassten Beweis von dem Dasein Gottes, dem bekannten ontologischen, zusammendrängen, welchen er in der Form einer Anrede an Gott darstellte, und daher Proslogium nannte. Denselben Gegenstand betrifft sein *liber apologeticus contra Gaunilonem, respondentem pro insipiente* (Ps. 14, 1), eine Antwort auf die Einwendungen des Mönchs Gaunilo in der Schrift *Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem.* Auf die positiven Lehren des Christenthums beziehen sich die beiden Schriften 1. die berühmte das Satisfactions-

dogma betreffende *Cur Deus homo? Libri duo*, ein Gespräch zwischen Anselm und Boso, welcher Mönch und zuletzt Abt im Kloster Bec war, und Anselm zu dieser Schrift aufgefordert hatte, und 2. die an denselben Boso gerichtete Schrift *De conceptu virginali et originali peccato.* Weniger wichtig sind die weitern Schriften 1. *Dialogus de veritate.* 2. *De libero arbitrio.* 3. *Dialogus de casu diaboli.* 4. *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis, nec non gratiae Dei cum libero arbitrio.* Auch die Schrift *De fide trinitatis et de incarnatione Verbi contra blasphemias Ruzellini* ist hier noch zu nennen. Anselm schrieb sie erst nach der Synode zu Soissons im Jahr 1092 gegen Roscellin, als Erzbischof von Canterbury. Auch drei Bücher *Epistolae* sind noch von ihm vorhanden [1]).

Peter Abälard bildet, so nahe er Anselm steht, einen in mancher Beziehung merkwürdigen Contrast mit ihm. Er war kurze Zeit nach Anselm der grösste Dialektiker, aber die dialektische Speculation war bei ihm nicht so abhängig von der kirchlichen Auctorität, wie bei Anselm, welchen er überhaupt, wenn auch nicht an Scharfsinn und Tiefe, doch an Lebendigkeit und Klarheit des Geistes und durch eine vielseitigere Bildung übertraf [2]). Derselbe Gegensatz tritt noch auffallen-

1) Ausg. seiner Werke von Gabriel Gerberon, Paris 1675. Neue vermehrte Ausg. von den Benedict. 1721. Paris. 2 Foliobände. Das seinen Werken angehängte *Elucidarium s. Dialogus summam totius theologiae complectens* ist ein ohne Zweifel nicht von ihm verfasster Auszug aus seinen Schriften. *Elucidarium* heisst die Schrift, weil, wie im Vorwort gesagt wird, *in eo obscuritas diversarum rerum elucidatur.* Eine Darstellung seines Lebens und seiner kirchlichen Wirksamkeit, zum Theil auch seiner scholastisch-theologischen Lehren in der Tüb. theol. Quartalschrift 1827 und 28. Anselm v. C. v. Hasse. 2 Thle. 1843. 52. Leben und Lehre.

2) Doch ist, was man sonst von der classischen Bildung Abälard's rühmt, sehr zu beschränken. Er verstand nicht griechisch, und kannte von den alten Schriftstellern nur den Timäus Plato's in der Übersetzung des Chalcidius und das Organon des Aristoteles, so weit es von Boëthius übersetzt war. Das Meiste aus der alten classischen Literatur nahm er aus Augustin.

der in sittlicher Beziehung hervor. Während Anselm mit düsterer mönchischer Strenge sich und andere beherrschte, war der lebensfrohe Abälard unvermögend, seine heftige sinnliche Leidenschaft zurückzuhalten. Seine Liebe zu der Nichte des Canonicus Fulbert in Paris, der durch ihn berühmt gewordenen Heloise, zog ihm eine Reihe abenteuerlicher Schicksale zu, durch die er der sentimentalen Welt noch bekannter geworden ist, als der gelehrten durch seine Schriften. Daher brachte er auch sein Leben, ganz anders als Anselm, der eine festbestimmte Richtung verfolgte, in wechselvoller Unruhe hin. Geboren in Palais in Niederbretagne in der Nähe von Nantes im Jahr 1079 aus adeligem Geschlecht, kam er nach der, wie es scheint, seinen Talenten nicht unwürdigen häuslichen Erziehung nach Paris, als gerade der Archidiac. Wilhelm von Champeaux in der blühendsten Periode seines dialektischen Ruhmes stand. Abälard, der junge, rüstige Dialektiker wurde sein Schüler [1]), sein Freund, bald aber auch sein Gegner. Er forderte seinen Lehrer zum dialektischen Zweikampf heraus, besiegte ihn, und es kam zum völligen Bruch. Abälard errichtete nun eine eigene Schule zu Melün in der Nähe von Paris, erklärte sich hier öffentlich als Wilhelms Gegner, und versuchte alles, ihn völlig zu vernichten. Seine Schüler mussten Wilhelms Schüler zum Kampf reizen, der meistens zum Nachtheil der letztern ausfiel; da die Entfernung der beiden Schulen den Streit erschwerte, so verlegte Abälard die seinige nach dem Paris näher gelegenen Corbeil, musste aber geschwächter Gesundheit wegen bald eine Reise unternehmen. Als er später in Paris auftrat als Lehrer der Theologie, war

1) Dass er auch ein Schüler Roscellin's war, weiss man jetzt erst aus dem kürzlich von Schmeller in München aufgefundenen Briefe Roscellin's an Abälard (Rosc. Ep. ad. Ab. Mon. 1854), der jedoch das Verhältniss Beider in keinem sehr günstigen Licht erscheinen lässt.

der Enthusiasmus, welchen er durch seine Vorträge und seinen lebhaften Geist unter den Studirenden weckte, so gross, dass ihm sehr viele selbst in die Einöde bei der Stadt Nogent an der Seine nachfolgten, wohin er sich zurückzog. In der Einsiedelei, die er hier anlegte, und wegen des Trostes, welchen er in ihr fand, Paraklet nannte, später in dem Kloster des h. Gildas zu Ruits in Niederbretagne, wo er zum Abt gewählt wurde, sodann wieder zu Paris als Lehrer der Theologie und zuletzt in dem Kloster Clugny, bei dem Abt Peter dem Ehrwürdigen, der ihn wohlwollend aufnahm und vor seinem Tode im Jahr 1142 mit seinen Feinden aussöhnte, brachte Abälard unter vielfachen Bedrängnissen sein übriges Leben zu. Sein bedeutendster Gegner war der überhaupt der dialektischen Bewegung jener Zeit sich mit aller Macht entgegenstellende Abt Bernhard von Clairvaux. Auf Bernhards Antrieb hauptsächlich wurde im Jahr 1140 die Synode zu Sens gegen die Irrlehren gehalten, welche Abälard in seinen Schriften auf's neue entwickelt haben sollte. Von seinen Schriften sind zuerst seine zwölf Briefe zu erwähnen, da der erste, welchen er im Kloster zu Ruits *de historia calamitatum suarum* schrieb, die Hauptquelle seiner Lebensgeschichte ist. Die wichtigste seiner theologischen Schriften ist seine *Introductio ad theologiam* in drei Büchern, welche er, wie er selbst Ep. 1. 9 erzählt, auf den Wunsch seiner Schüler schrieb, dass er ihnen die Lehre von der göttlichen Einheit und Dreieinigkeit nach menschlichen und philosophischen Gründen erklären möchte. Abälard geht von der Seligkeit der Menschen aus, sofern sie auf dem Glauben, der Liebe und den Sacramenten beruht. Nachdem er den Begriff dieser drei Lehren erörtert hat, wendet er sich zum katholischen Glauben, der theils die Natur der Gottheit, theils die göttlichen Wohlthaten und nothwendigen Anordnungen umfasse, wie sie in den Glaubensbekenntnissen der Apostel und der h. Väter dargestellt sind.

Im ersten und zweiten Buch untersucht er die Dreieinigkeit, im dritten die Erkennbarkeit Gottes durch die Vernunft, seine Einheit und seine Eigenschaften. Durch diese Schrift, in welcher Abälard durch den Gebrauch, welchen er von heidnischen Schriftstellern macht, und durch seine Ansicht von dem Verhältniss der alten griechischen Philosophie zum Christenthum eine gewisse Verwandtschaft mit den Lehrern der ältesten Kirche, besonders den Alexandrinern, verräth, zog er sich viele Feinde zu. Auf der desshalb im Jahr 1121 zu Soissons gehaltenen Synode wurde er, da seine Gegner, wie sie selbst sagten, mit einem Manne nicht streiten wollten, dessen Beweisen oder Trugschlüssen die ganze Welt nicht widerstehen könne, ohne weitere Prüfung seiner Lehre genöthigt, sein Buch selbst in's Feuer zu werfen. Allein dieses ungerechte Verfahren hatte nur die Folge, dass sein Ruf noch höher stieg. Seine zweite theologische Schrift, seine fünf Bücher *theologiae christianae*, ist nur eine Umarbeitung der *Introductio*. Sie war der Hauptgegenstand des auf der zweiten Synode zu Sens gegen Abälard ausgesprochenen Verdammungsurtheils nebst zwei andern Schriften, der *Ethica s. liber dictus: Scito te ipsum*, und der schon früher erwähnten *Sic et non*. Eine der ausgezeichnetsten Schriften Abälard's ist sein ziemlich ausführlicher Commentar über den Brief an die Römer, in welchem er sich über mehrere dogmatische Fragen, wie namentlich über die Lehre von der Sünde und von der Erlösung, näher erklärt [1]).

---

1) Neu herausgegeben sind von Rheinwald die beiden Schriften: *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* Berl. 1831, apologetischen Inhalts, eine Unterredung über Philosophie und positive Religion; und *Epitome theologiae christianae*, Berl. 1835. Die letztere Schrift ist aus einem Codex der Münchener Bibliothek mit der Aufschrift *Petri Abaelardi sententiae* herausgegeben; die Frage, ob Abälard wirklich der Verfasser dieser Schrift ist, scheint jedoch bei dem Widerspruch der Zeugnisse etwas schwierig zu sein. Bernhard von Clairvaux führt zweimal in seinen Klag-

Sein Hauptgegner Bernhard von Clairvaux ist hier nur wegen der dogmatischen Schrift ***De gratia et libero arbitrio*** anzuführen [1]).

Die dogmatischen Werke Hugo's von St. Victor sind schon genannt. Er lebte als Mönch im Kloster des h. Victor in Paris, war aber ein Sachse von Geburt, geboren im Jahr 1097 [2]).

Auch über Petrus Lombardus ist wenig hinzuzusetzen. Den Beinamen Lombardus erhielt er von seiner Vaterstadt Novara in der Lombardei, in der Nähe von Mailand. Er studirte in Bologna, begab sich aber nach Paris, wo er zuerst seine theologischen Studien fortsetzte, bald aber selbst mit

---

schriften einen *liber sententiarum Abaelardi* an, auch Walther von St. Victor bezieht sich auf einen *tractatus* Abälards mit dem Titel: *sententiae divinitatis.* Auch spricht der innere Charakter der Schrift für Abälard, da Sprache und Gedanken die seinigen sind, und der Verfasser sich deutlich als Abälard bezeichnet. Demungeachtet läugnet Abälard in seiner *Apologia* oder *Confessio* sehr bestimmt, je eine solche Schrift geschrieben zu haben. Dieser Widerspruch löst sich durch die sehr wahrscheinliche Vermuthung Gieseler's (Theol. Stud. u. Krit. 1837, 2. H. S. 368), dass alle die Bücher, welche mit dem Titel *Petri Abaelardi sententiae* in Umlauf waren, nichts anderes als Hefte sind, die in Abälard's Vorlesungen *de sententiis*, d. h. über die kirchlichen Dogmen nachgeschrieben waren. Herausgegeben sind seine Werke unter dem Titel *Abaelardi et Heloisae opera* von Andr. Quercetanus oder Duchesne, zu Paris 1616. Es ist diess die einzige sehr seltene Ausgabe, die jedoch die fünf Bücher *Theologiae christianae* nicht enthält; diese finden sich in Edm. Martene's *Thes. Anecdot.* T. V. Schlosser: Abälard und Dulcin, oder Leben und Meinungen eines Schwärmers und eines Philosophen, Gotha 1807. Von V. Cousin Par. 1836 herausgegeben sind 1. *Sic et Non*, 2. Die Dialektik Abälards, 3. ein Fragment *de generibus* und *speciebus*, und 4. mehrere Glossen zu Werken des Porphyrius und Aristoteles. *Sic et Non* von Henke und Lindenkohl 1851. Cousin, neue Ausgabe der Werke Abälard's 1849.

1) Ausg. von Mabillon Par. 1719. 2 Fol.-Bd. Die Schrift Neander's, der h. Bernhard und sein Zeitalter. Berl. 1813, ist auch für Abälard von Wichtigkeit.

2) Seine Werke erschienen zu Rouen im Jahr 1648 in 3 Fol.Bdn. Monographie von Liebner: Hugo von St. Victor und die theol. Richtungen seiner Zeit. Leipzig 1832.

grossem Beifall Vorlesungen über Theologie hielt und zuletzt die bischöfliche Würde bekleidete. Seine berühmten vier Bücher Sentenzen fanden gleich bei ihrer Erscheinung wegen der Reichhaltigkeit des Stoffs, der guten Auswahl von Sentenzen aus den Schriften der angesehensten Kirchenlehrer, besonders des Augustin, auch für entgegengesetzte Behauptungen, der Klarheit des Vortrags und der zweckmässigen Ordnung eine so günstige Aufnahme, dass sie mehrere Jahrhunderte das gewöhnliche Lehrbuch blieben, über welches die theologischen Vorlesungen gehalten und unzählige Commentare geschrieben wurden. Desswegen heisst er auch vorzugsweise *Magister sententiarum* oder schlechthin *Magister*. Charakteristisch ist das Wort des Erasmus (zu Matth. 1, 19): Offenbar habe Petrus Lombardus die Absicht gehabt, durch Zusammenstellung des Sachgemässen in seinem Werke alle weitern Fragen auszuschliessen. Aber gerade das Gegentheil sei geschehen. Nicht Schwärme, sondern ganze Meere endloser Fragen seien aus diesem Werke hervorgegangen.

Mit Alexander von Hales beginnt die zweite Periode der Scholastik. Die scholastische Theologie hat jetzt hauptsächlich auch durch das Werk des Petrus Lombardus ihren bestimmten Charakter und ihre bestimmte Richtung erhalten, und ihre Bestrebungen gehen nun immer mehr in's Grosse. Auch wurde jetzt erst, wie gleichfalls zuerst von Alexander geschah, ein ausgedehnterer Gebrauch von der aristotelischen Philosophie gemacht. Den Beinamen *Halesius*, *Alensis* hat Alexander von seinem Geburtsort Hales in Glocestershire. Schon als Jüngling begab er sich nach Paris, wo er, wie Petrus Lombardus, zuerst studirte, und dann viele Jahre hindurch scholastische Philosophie und Theologie lehrte, und zwar als der erste aus dem Orden der Minoriten oder Franciscaner, welcher einen theologischen Lehrstuhl auf der Pariser Universität inne hatte. Auch diess wirkte zu dem in jene Zeit

fallenden Aufschwung der Scholastik mit, dass die so kühn aufstrebenden neuen Bettelorden sich besonders auch der Wissenschaft zu bemächtigen suchten. Sein Hauptwerk, seine *Summa universae theologiae* war nach Peter's von Poitiers schon genanntem Werke der erste ausführliche Commentar über die Sentenzen des Petrus Lombardus, in welchem er in der langen Reihe seiner *quaestiones*, *membra* und *articuli* überall bejahende und verneinende Gründe einander gegenüberstellt, öfters aber nur eine sehr problematisch gehaltene *solutio* gibt. Zur Einleitung schickt er, was ein Beweis seines methodischeren Gangs und des bestimmteren Bewusstseins seiner Aufgabe ist, die Untersuchung der in vier Glieder getheilten Frage voran: Ist die Theologie eine Wissenschaft? Ist sie von andern Wissenschaften verschieden? Womit beschäftigt sich diese Wissenschaft? Wie wird sie in der heil. Schrift vorgetragen? Im Übrigen folgte Alexander der Ordnung des Petrus Lombardus, ohne sich jedoch streng an sie zu binden, wie er z. B. im dritten Buch mit der Lehre von Christus sogleich die Eschatologie verbindet, mit welcher Petrus Lombardus sein Werk schliesst. Als Meister der Dialektik führt er den Beinamen eines *Doctor irrefragabilis*, d. h. der Unwiderlegliche, auch *Theologorum Monarcha* heisst er zuweilen [1]).

Albert der Grosse ist, wie Hugo von St. Victor, ein deutscher Scholastiker. Er war zu Lauingen an der Donau in den letzten Jahren des zwölften, oder den ersten des dreizehnten Jahrhunderts geboren, aus dem adeligen Geschlecht der von Ballstädt, studirte in Padua, trat im Jahre 1221 in den Dominikaner-Orden, lehrte zu Köln und zu Paris, wurde im Jahr 1237 Generalvicar und zwei Jahre nachher Provinzial

1) Die beste Ausgabe seiner Werke ist die zu Köln im Jahr 1622 in 4 Fol.-Bänden erschienene.

seines Ordens, und im Jahr 1260 Bischof von Regensburg. Diese Würde legte er aber nach zwei Jahren wieder nieder, und zog sich in sein Kloster zu Köln zurück, wo er bis zu seinem Tode im Jahr 1280 ganz den Wissenschaften lebte. Auch er nahm sich, wie in der Philosophie den Aristoteles, so in der Theologie den Lombarden zum Hauptlehrer, und schrieb über dessen Sentenzen einen ausführlichen Commentar, der in der Ausgabe seiner Werke drei Folio-Bände einnimmt. Zu unterscheiden ist davon das zweite, von Petrus Lombardus zwar unabhängigere, aber doch im Ganzen derselben Ordnung folgende Werk, die *Summa theologica*, die jedoch unvollendet geblieben ist, und in zwei Haupttheilen, die selbst wieder in *tractatus* und *quaestiones* getheilt sind, nur die Hälfte der Sentenzen begreift. Albert besass eine für jene Zeit ausserordentliche Masse von Kenntnissen (woher er ohne Zweifel den Beinamen des Grossen erhielt) nicht blos in der Theologie und Philosophie, sondern auch in den Naturwissenschaften und in der Mathematik [1]). Albert ist ein treuer Repräsentant der Scholastik nach ihrer guten und schlimmen Seite; welches Interesse für ihn selbst die subtilsten und absurdesten Probleme hatten, sehen wir daraus, dass er z. B. mit allem Ernst die Fragen untersucht, welche Folgen für eine Maus entstehen, wenn sie eine geweihte Hostie verzehre, wie Christus hätte predigen und gekreuzigt werden können, wenn er in der Gestalt einer Kürbis auf der Erde erschienen wäre.

Thomas de Aquino, oder Aquinas, *Doctor angelicus* ge-

---

1) Seine zahlreichen Werke füllen in der Lyoner Ausgabe des Dominikaner Petrus Jammy vom Jahr 1651 21 Foliobände, und enthalten ausser den schon genannten namentlich auch Commentare zu fast allen Schriften des Aristoteles und über den Areopagiten Dionysius, der ihn gleichfalls anzog, und nicht ohne Einfluss auf seine philosophischen Ansichten gewesen zu sein scheint.

nannt, wird mit Recht für den grössten unter den scholastischen Theologen gehalten. Er war im Jahr 1224 aus einem gräflichen Geschlecht zu Roccasicca im Königreich Neapel geboren, trat im Jahr 1243 aus innerem Drang in den Dominikaner-Orden, wurde Alberts des Grossen Schüler zu Köln, und Lehrer der Theologie zu Paris seit 1257, später zu Rom, Bologna, Pisa. Im Jahr 1274 starb er auf der Reise zu der Synode in Lyon, wohin er von Gregor X. geschickt wurde. Johann XXII. versetzte den schon im Leben Hochverehrten im Jahr 1323 unter die Heiligen. Was seine theologischen Hauptwerke betrifft, so schrieb er, wie sein Lehrer Albert, sowohl einen Commentar über die Sentenzen, als auch eine *Summa theologiae* in drei Theilen, von deren Verhältniss zu dem Commentar schon die Rede war. Der zweite Theil der Summe besteht aus zwei Abtheilungen, welche die *prima secundae S. Thomae* und die *secunda secundae* genannt werden; die erste behandelt die Anthropologie und die allgemeinen Grundsätze der Sittenlehre, die zweite die besondere Pflichtenlehre. Der dritte Theil ist nicht vollendet; das Werk bricht in der Lehre von den Sacramenten bei dem Sacrament der Busse ab. Später ergänzte man das Fehlende aus seinen übrigen Schriften, besonders aus dem Commentar über die Sentenzen. Diese Ergänzungen werden gewöhnlich mit der Formel citirt *S. Thomas in Supplementis tertiae.* Die Ächtheit der Summe ist schon bestritten worden, die Zweifel haben sich aber als völlig unbegründet erwiesen. Obgleich die Summe nicht vollendet ist, so ist sie doch als das Hauptwerk des Thomas und überhaupt als die vollendetste Darstellung des Systems der scholastischen Theologie anzusehen. Eine dritte für die Geschichte des Dogmas wichtige Schrift ist die *Summa catholicae fidei contra gentiles* in vier Büchern, eine Vertheidigung der Wahrheit der christlichen Religion gegen die Heiden. Für diesen apologetischen Zweck stellt sich Thomas auf

den Standpunkt der natürlichen Religion, und entwickelt in den drei ersten Büchern die Lehren von Gott und dem Verhältniss der Menschen zu Gott, auf welche schon die natürliche Erkenntniss führt. Im vierten Buch folgen sodann die Lehren, die über die Vernunft hinausgehen und der christlichen Offenbarung eigenthümlich sind. Die Schrift ist wegen der Verbindung, in welche die natürliche Religion zu dem Zwecke der Apologetik gesetzt ist, nicht ohne Interesse. Ausserdem können hier noch genannt werden die *Summa de veritate*, eine philosophische Einleitung in die Glaubenslehre, und die 74 *opuscula*, theils philosophische, theils dogmatische und moralische Abhandlungen. Die übrigen Werke bestehen hauptsächlich aus Commentaren theils über biblische, theils über aristotelische Schriften, obgleich auch Thomas aus Mangel an Kenntniss der griechischen Sprache sich nur an die lateinischen Übersetzungen halten und daher auch nur eine dialektische Erörterung geben konnte [1]). Thomas verdient als scharfsinniger gewandter Denker alle Achtung. Auch durch die Klarheit und Einfachheit seiner Darstellung zeichnet er sich sehr vor den übrigen Scholastikern aus. In seinem System durchdringen sich Scholasticismus und Katholicismus auf's innigste. Keine Theologie hat auf die Ausbildung des dogmatischen Systems der katholischen Kirche vor der Reformation so grossen Einfluss gehabt, man kann ihn in gewissem Sinne den Vollender desselben nennen. Gleichwohl haben protestantische Theologen in ihm auch ein protestantisches

1) Erste Ausgabe seiner *opera omnia* auf Befehl des Papsts Pius V. in Rom 1572 in 17 Folio-Bänden erschienen. Neuere Ausgabe Venedig 1745. 20 Folio-Bände. Monographie: Der h. Thomas von Aquino. Von Dr. Karl Werner, Prof. am bischöfl. Seminar zu St. Pölten. Erster Band: Leben und Schriften des h. Thomas. Regensburg 1858. Zweiter Band 1859: Die Lehre des h. Thomas. Dritter Band: Geschichte des Thomismus.

Element erkennen wollen und ihn aus dem Gesichtspunkt eines *confessor veritatis evangelicae* betrachtet.

Auch Bonaventura, der Zeitgenosse des Thomas, ist einer der grossen Repräsentanten der scholastischen Theologie, die sich in ihm dadurch zu einer neuen eigenthümlichen Form ausbildete, dass sich in ihm, wie schon bemerkt worden ist, Scholastik und Mystik auf's innigste durchdrangen. Nach seinem Familien-Namen hiess er Johannes von Fidanza. Er war im Jahr 1221 im Florentinischen geboren, trat im Jahr 1243 in den Franciscaner-Orden, und wurde schon in seinem 34sten Lebensjahr General des Ordens. Zu gleicher Zeit mit Thomas von Aquino wurde er Lehrer der Theologie in Paris, und starb auch in demselben Jahre mit Thomas im Jahr 1274 auf der Synode zu Lyon, wohin er als Kardinal von Papst Gregor X. geschickt worden war. Auch er wurde canonisirt, von Papst Sixtus IV. im Jahr 1482, und als Scholastiker schmückt ihn der Ehrenname eines *Doctor seraphicus*. Seine scholastische Dialektik hat er in seinem Commentar über die Sentenzen niedergelegt, seine Mystik lernen wir kennen aus seinem *Breviloquium*, einer Einleitung in die Theologie für Anfänger in sieben Büchern, seinem *Centiloquium* in vier Büchern, seinem *speculum animae, itinerarium mentis in Deum, de septem gradibus contemplationis* u. s. w. Von diesen Schriften besonders gilt das Lob, das der Kanzler der Pariser Universität, Gerson, selbst ein Freund der Mystik, *(De examine doctrinae)* [1]) dem Bonaventura ertheilte: *Recedit a curiositate, quantum potest, non immiscens positiones extraneas, vel doctrinas terminis philosophicis obumbratas more multorum, sed dum studet illuminationi, totum refert ad pietatem et religiositatem affectus.* Er dringt auf das praktische Christenthum und hält sich auch mehr an die Schrift. Sein

1) Opp. ed. du Pin. Antw. 1706. T. I. p. 21.

Mysticismus besteht hauptsächlich darin, dass er alles auf Offenbarung und Erleuchtung von Gott zurückführt [1]).

Ein ganz anderer Geist, der Geist einer aller Mystik fremden Dialektik, war in Johannes Duns Scotus. Ort und Jahr seiner Geburt sind nicht genau bekannt. Wahrscheinlich war sein Geburtsort Dunston in Northumberland, woher er eben den Beinamen Duns, Dunst, *Dunstonensis*, erhielt. Er trat in den Orden der Franciscaner, wurde Lehrer der Theologie zu Oxford im Jahr 1301, zu Paris im Jahr 1304, später in Köln, wo er nach der gewöhnlichsten Angabe im Jahr 1308 gestorben sein soll. Seine Hauptschriften sind ausser mehreren eigenen philosophischen Abhandlungen Commentare über aristotelische Schriften und die Sentenzen des Petrus Lombardus. Der Commentar über die Sentenzen hat den Titel: ***Quodlibeta et commentaria in libros IV. sent.*** Er wird auch das ***Opus anglicanum*** oder ***Oxoniense*** genannt, weil es zu Oxford verfasst wurde, und zwar zum Unterschied von dem ***opus Parisiense***, einem zu Paris verfassten Auszug aus dem grössern Werk, der auch den Titel hat: ***Quaestiones reportatae***, d. h. ***repetitae in IV. libros Sententiarum.*** Dieses letztere Werk steht dem erstern, dem Hauptwerk, an Werth und Ansehen nach. Duns Scotus eröffnet seinen Commentar, wie er überhaupt gern auf den rein abstracten Standpunkt sich stellt, mit der Erörterung allgemeiner, auf den Begriff der Theologie sich beziehender Fragen [2]). Er steht auf dem Gipfel der

---

1) Seine Schriften erschienen in Rom im Jahr 1588—96 in 8 Foliobänden, *auspiciis Sixti V. et Clementis VIII.*

2) *Quaeruntur quinque; primum de necessitate hujus doctrinae, et spectat ad genus causae efficientis, i. e. quaestio, utrum sit necessarium homini pro statu illo aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari? Secundum spectat ad genus causae formalis, i. e. quaestio, utrum cognitio supernaturalis, necessaria viatori, sufficienter tradita sit in s. scriptura? Tertium spectat ad genus causae materialis, i. e. quaestio utrum theologia sit*

scholastischen Dialektik, auf welchem der scholastische Dogmatismus, sich selbst überbietend und jede These durch eine Antithese negirend, in einen ebenso entschiedenen Skepticismus umschlug. Indem von der Scholastik auf diese Weise eigentlich nur das rein Formelle zurückblieb, der alles auflösende Scharfsinn, führt Duns Scotus nicht mit Unrecht den Beinamen eines *Doctor subtilis*. In der That aber ist er nicht blos der subtilste, sondern auch der abstruseste aller Scholastiker, dessen Werke zu studiren grossentheils eine wahre Pein ist, nicht blos wegen des dunkeln, mit scholastischen Barbarismen aller Art nach der Form der Quidditäten, Häcceitäten, Aliquitäten überladenen Stils, sondern hauptsächlich auch desswegen, weil die Gründe und Gegengründe, die Argumente *pro et contra* in der Reihe der künstlich verschlungenen Syllogismen nicht selten so in einander geschoben und verschoben sind, dass man kaum weiss, was er behauptet oder bestreitet. An Scharfsinn und Originalität aber steht Duns Scotus keinem Scholastiker nach. Er bezeichnet in mancher Beziehung einen höchst wichtigen Wendepunkt, von welchem an es mit der Scholastik immer mehr abwärts gieng. Dieses Abwärtsgehen der Scholastik hatte eben darin seinen Grund, dass man immer mehr zur Einsicht darüber kam, wie es sich überhaupt mit dem ganzen Wesen der Scholastik verhielt, und in dieser Hinsicht ist bei Duns Scotus noch besonders bemerkenswerth, dass er nicht selten dem transcendenten Dogmatismus des Thomas von Aquino entgegentritt; man sieht in ihm schon den Trieb aus der abstracten, transcendenten Region der Scholastik auf den empirischen Boden der concreten Wirklichkeit herabzusteigen [1]). Der Name *Doctor*

---

de Deo tanquam de subjecto primo? Quartum et quintum pertinent ad genus causae finalis u. s. w.

1) Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von dem Franciscaner Lucas Wadding zu Lyon im Jahr 1639 in 12 Foliobänden besorgte.

ordinis, welchen Duns Scotus bei seinen Ordensgenossen führt, erinnert uns hier noch an eine für die Geschichte der Scholastik bemerkenswerthe Erscheinung; das grosse Ansehen, zu welchem Thomas von Aquino und Duns Scotus gelangten, wurde die Ursache, dass ihre Lehrsysteme auch die Systeme der Orden wurden, welchen sie angehörten. Schon im Jahr 1286 beschlossen die Dominikaner auf einem Generalcapitel in Paris, dass die Theologie vorzugsweise nach der Lehre des Bruders Thomas de Aquino vorgetragen werden solle, weil, wie sich ein späteres Generalcapitel vom Jahr 1342 ausdrückte, die vortrefflichste Lehre des *Doctor angelicus,* des h. Thomas in der ganzen Welt wie das Sonnenlicht leuchte. Den gleichen Beschluss fassten die Franciscaner über das Lehrsystem des Duns Scotus bald nach dessen Tode. Alle Lehrer sollten sowohl im philosophischen als theologischen Cursus seinem Lehrsystem folgen. Es hatte diess die Folge, dass sich seitdem alle Lehrer der Theologie in der katholischen Kirche in die beiden Parteien der Thomisten und Scotisten theilen. Der Unterschied betrifft an sich nicht sehr erhebliche Differenzen, ist aber desswegen besonders beachtenswerth, weil er die Sphäre bezeichnet, innerhalb welcher bei aller Abgeschlossenheit des kirchlichen Systems eine gewisse Freiheit der Lehrweise besteht. Da der in der Zeit vor der Reformation herrschend gewordene Nominalismus aus der scotistischen Schule hervorgieng und mit dem Charakter derselben sehr eng zusammenhieng, so erhellt hieraus, welche Bedeutung diese Schule um jene Zeit hatte. Sie gab dem Pelagianismus des kirchlichen Systems vollends das Übergewicht, und ihr hauptsächlich ist der Zustand geistloser Äusserlichkeit zuzuschreiben, zu welchem die ganze Theologie jener Zeit herabsank.

Unter den späteren Scholastikern, aus der Zeit nach Duns Scotus, sind die bedeutendsten Durandus, Occam und

G. Biel. Durandus schrieb ein *Opus super sententias Lombardi*, in welchem er, obgleich Dominikaner, als *Doctor resolutissimus*, wie man ihn nannte, sich manchen kühnen Widerspruch gegen Thomas erlaubte. Occam, geboren zu Occam in Surrey, als Erneuerer des Nominalismus und Stifter der Partei der *Nominales*, oder *Occamistae*, *Venerabilis inceptor* genannt, schrieb gleichfalls *Quaestiones in libros IV. sententiarum.* Unter seinen übrigen theologischen Schriften ist die wichtigste sein *Centiloquium theologicum, omnem fere theologiam speculativam sub centum conclusionibus subtilissime complectens.* Gabriel Biel, Lehrer der Philosophie und Theologie auf der im Jahr 1477 gestifteten Universität Tübingen, war einer der Brüder des gemeinschaftlichen Lebens und ein Nominalist von Occam's Schule. Man schreibt auch ihm einen Commentar über die Sentenzen zu, allein das Werk, das dabei gemeint ist, ist nur ein *Collectorium ex Occamo in libr. IV. Sentent.*, ein unvollendeter Auszug aus Occam's Commentar über die Sentenzen. Er starb im Jahr 1495.

Nicht in die Reihe der Scholastiker gehören folgende hier noch zu nennende theologische Schriftsteller:

Raymund von Sabunde, Lehrer zu Toulouse um das Jahr 1436. Seine Schrift: *Liber creaturarum, sive Theologia naturalis* enthält die erste besondere Darstellung der natürlichen Theologie, oder vielmehr eine Rechtfertigung der Wahrheit der christlichen Religion aus der Natur.

Johann Wicliff, Lehrer der Theologie zu Oxford, seit 1372, gehört hieher besonders wegen seiner *Dialogorum libri quatuor.* Wicliff selbst nannte das Werk *Trialogus*, und zwar, wie er sich selbst im Eingang hierüber erklärt, weil in ihm zuerst die *Alithia*, die Wahrheit als *solidus theologus* spricht, *secundo infidelis, captiosus tanquam Pseudis objicit, et tertio subtilis theologus et maturus tanquam Phronesis decidit veritatem.* Das erste Buch handelt *de Deo et ideis*, das

zweite *de rebus creatis*, das dritte *de virtutibus et vitiis*, im vierten greift Wicliff neben vielen Missbräuchen und Irrthümern in der Kirche besonders die scholastische Lehre von den sieben Sacramenten an.

Johann Wessel ist in dogmatischer Hinsicht der wichtigste unter den unmittelbaren Vorläufern der Reformation. Er war im Jahr 1419 oder 1420 zu Gröningen geboren, studirte in Köln, und besuchte sodann mehrere damals berühmte Sitze der Gelehrsamkeit, Paris, Rom, Heidelberg; zuletzt verweilte er in stiller ruhiger Thätigkeit in der Heimat bis zu seinem Tode im Jahr 1489, in enger Verbindung mit den Brüdern vom gemeinsamen Leben, welche damals von den Niederlanden aus, wo ihr Hauptsitz war, für die Beförderung des sittlich-religiösen Lebens sehr wohlthätig wirkten. Wessel hat zwar auch noch ein scholastisches, besonders aus der Schule des Nominalismus stammendes Element in sich, aber nicht nur war er frei von der Künstlichkeit, Spitzfindigkeit und Dürre der spätern ausgearteten Scholastik, sondern setzte sich auch dadurch in eine bestimmte Opposition zur Scholastik, dass er der Theologie eine selbstständige biblische Grundlage zu geben suchte. Auf dieser Grundlage vereinigte sich bei Wessel mit dem scholastischen Element das mystische, das er in der Tiefe und Fülle seines frommen Gefühls in sich hatte. Das Zurückgehen auf die Schrift und das Bestreben, das Christenthum als biblisches in seiner Quelle zu erforschen, war der eigentlich bestimmende Charakter seiner Theologie. Wie sehr sich auf diesem Wege seine Lehrweise der Lehre der Reformatoren näherte, beweist das bekannte Wort Luther's über Wessel [1]: Wenn ich den Wessel zuvor gelesen, so liessen meine Widersacher sich dünken, Luther hätte alles vom

1) W. v. Walch XIV. S. 219.

Wessel genommen, also stimmet unser beider Geist zusammen [1]).

Geschichte der Apologetik.

Die Hauptfrage ist: Was geschah theils zur Vertheidigung der christlichen Religion gegen andere Religionen, theils zur positiven Begründung der Wahrheit derselben?

Der Eifer, die Feinde des Christenthums, namentlich die Juden, zu bekehren, erzeugte mehrere apologetische Schriften, die theils gegen die Juden allein, theils gegen die Juden und Muhamedaner zugleich gerichtet sind. Die wichtigsten sind etwa folgende: Gilbert oder Giselbert, Abt eines englischen Klosters in der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts, schrieb eine *Altercatio Christiani cum Judaeo de fide catholica,* die Gerberon in seine Ausgabe der Werke Anselm's aufgenommen hat; Ruprecht, Abt zu Deuz am Rhein bei Köln (gest. um das Jahr 1124), einen *Annulus seu dialogus Christiani*

---

1) Die noch vorhandenen Schriften Wessel's sind: 1. *Tractatus de oratione, cum luculentissima Dominicae orationis explanatione. Libr. XI.* 2. *Tractatus de cohibendis cogitationibus et de modo constituendarum meditationum, qui scala Meditationis vocatur. Libr. IV.* 3. *Exempla scalae Meditationis, Fratribus montis divae Agnetis dedicata.* 4. *De causis Incarnationis et de magnitudine Dominicae Passionis Libr. II.* 5. *De sacr. Eucharistiae.* 6. *Farrago rerum theologicarum, in qua tractatur:* a. *de benignissima Dei providentia,* b. *de causis, mysteriis et effectibus Dominicae incarnationis et passionis,* c. *de dignitate et potestate ecclesiastica etc.,* d. *de sacramento poenitentiae, et quae sint claves ecclesiae. De potestate ligandi et solvendi.* e. *Quae sit vera communio sanctorum. De thesauro ecclesiae. De participatione et dispensatione hujus thesauri. De fraternitatibus.* f. *De purgatorio: quis et qualis sit ignis purgatorius. De statu et profectu animarum post hanc vitam.* Auch die Briefe Wessel's handeln besonders *de purgatorio et indulgentiis.* Schon der Titel dieser Schriften und Abhandlungen zeigt, wie sehr sich die Theologie Wessel's in dem Ideen-Kreise der Reformatoren bewegt. Monogr. von Ullmann: Joh. Wessel, ein Vorgänger Luther's. Zur Charakteristik der christlichen Kirche und Theologie in ihrem Übergang aus dem Mittelalter in die Reformationszeit. Hamb. 1834.

et Judaei de fidei sacramentis, libri tres, gleichfalls im Anhang zu Anselm's Werken; Richard von St. Victor *De Emmanuele libri duo;* Peter der Ehrwürdige, Abt von Clugny, *Adversus Judaeorum inveteratam duritiem;* Peter von Blois *(Petrus Blaesensis)*, gest. um das Jahr 1200, *Contra perfidiam Judaeorum;* Alanus *ab Insulis*, in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, ein *opus quadripartitum contra Albigenses, Waldenses, Judaeos et Mahomedanos.* Bekannter als diese Schriften ist des Dominikaners Raymund Martini *Pugio fidei adv. Mauros et Judaeos.* Der Verfasser dieses Glaubensdolchs (er starb im Jahr 1286) zeigt Kenntniss des Hebräischen und der Rabbinischen Schriften. Die wenig bekannte Schrift des Spaniers Petro de la Cavalleria aus der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts, *Zelus Christi contra Judaeos, Saracenos et infideles*, scheint manches Gute zu enthalten. Die Unvollkommenheit des Judenthums in Vergleichung mit dem Christenthum soll 1. daraus erhellen, dass die Juden selbst immer gleichgültig gegen ihr Gesetz gewesen seien, 2. dass sich auch bei der Beobachtung desselben ihr Zustand immer verschlimmert habe, 3. daraus, dass das mosaische Gesetz jenseits des Todes nichts hoffen lasse, dass eine solche Hoffnung nur das Christenthum gebe. Peter von Blois hat das Eigene, dass er sich für die Wahrheit des Christenthums und der evangelischen Geschichte auf einige heidnische Zeugnisse (namentlich den Brief des Pilatus an den Kaiser Tiberius und die bekannte Stelle des Josephus) berief. Im Übrigen drehten sich alle diese Apologeten um die alten Streitpunkte, dass das mosaische Gesetz abgeschafft, und der Messias in Christus erschienen sei, wobei dann gewöhnlich auch das ganze Trinitätsdogma abgehandelt, und überhaupt der apologetische Beweis in eine Beweisführung für einzelne christliche Dogmen hinübergespielt wurde.

Fast noch unerheblicher ist, was gegen die Muha-

medaner geschrieben wurde. In des Euthymius Zigabenus πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδ. πίστ. werden in der Reihe der sämmtlichen Häretiker, die hier widerlegt werden, zuletzt auch die Saracenen oder Ismaeliten aufgeführt, man findet aber in dem sie betreffenden 24sten Titel nur eine plump gefasste und vielfach entstellende Schilderung des Lebens und Glaubens Muhamed's, und eine langweilige, auf Excerpte aus Johannes von Damascus gestützte Polemik. Ausser dem schon genannten Glaubensdolch Raymunds Martini, in welchem die Saracenen ohne speciellere Berücksichtigung des Korans, neben den Juden, als solche, die kein Gesetz haben, als *naturales* bestritten werden, ist hier noch anzuführen die *Improbatio Alcorani* des Ricold oder Richard *de monte crucis,* eines Benedictiners, der im Jahr 1309 starb und den Koran in's Lateinische übersetzte. Die Schrift wurde öfters gedruckt und übersetzt, auch Luther gab einen Auszug davon in seiner „treuen Warnung vor Mahomed's Glauben". Die Hauptgründe, mit welchen die Göttlichkeit der muhamedanischen Religion bestritten wird, sind: Im Alten Testament stehe nichts von Muhamed, seine Lehre stimme mit dem Alten und Neuen Testament so gar nicht zusammen, dem Stil und Inhalt des Koran fehle die religiöse Weihe, er sei voll innerer Widersprüche und unsittlicher Gebote. Aus diesen und andern Gründen wird gefolgert, dass der Urheber des Koran eigentlich der Teufel sei, der durch Muhamed seinen wankenden Thron stützen wolle. In dem *Zelus* des Spaniers Petro de la Cavalleria finden sich folgende bemerkenswerthe Momente: 1. Die glückliche äussere Lage der Muhamedaner dürfe man gegen das Christenthum nicht geltend machen, weil das Christenthum seine Hoffnung auf das Zukünftige setze. 2. Geheimnissvolle Lehren müsse das Christenthum enthalten, weil keine Offenbarung *(fides)* ohne Übernatürliches sein könne. 3. Der Glaube der Christen werde nicht eigentlich auf die

Wunder gestützt. Sehr häufig artete die Apologetik, besonders in den polemischen Schriften gegen die Saracenen, in eine gehässige schmähende Invective gegen den Koran und gegen Muhamed aus, wie namentlich in Peters des Ehrwürdigen *Summula brevis contra haereses et sectam diabolicae fraudis Saracenorum s. Ismaelitarum.*

Unter den Schriften, welche die Apologetik nicht blos im Gegensatz gegen Juden und Muhamedaner behandelten, sondern überhaupt von den Gründen des Glaubens an die Göttlichkeit des Christenthums Rechenschaft zu geben suchten, und für diesen Zweck auch auf den Unterschied der natürlichen und positiven Religion zurückgiengen, sind die wichtigsten folgende: 1. Abälard, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum.* 2. Thomas von Aquino *Summa contra gentiles* oder *de veritate fidei catholicae.* 3. Des berühmten Platonikers Marsilius Ficinus, in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts, Schrift *de christiana religione et fidei pietate.* 4. Des Dominikaners Hieronymus Savonarola, der im Jahr 1498 als Märtyrer starb, Schrift: *Triumphus crucis, sive de veritate fidei L. IV.*

Abälard stellt sich in der genannten Schrift auf den Standpunkt der natürlichen Religion, indem er einen Philosophen auftreten lässt, welcher, wie er sagt, mit dem natürlichen Gesetz, das das erste sei, zufrieden ist, und an den Juden und Christen die Forderung stellt, dass sie über die *scripta superaddita* Rechenschaft geben. *Lex naturalis,* sagt der Philosoph, *in scientia morum, quam ethicam dicimus, in solis consistit documentis moralibus. Vestrarum autem legum doctrina his quaedam exteriorum signorum addidit praecepta, quae nobis omnino videntur superflua.* Der Jude behauptet, das Positive seiner Religion sei nicht blos nichts überflüssiges, *sed plurimum utilitatis habere ad amplificandam vel tutius muniendam religionem, et ad malitiam amplius reprimendam,*

wogegen der Philosoph der jüdischen Religion ihre Äusserlichkeit und ihren nur auf das Irdische gerichteten Charakter zum Vorwurf macht und in ihr nichts wesentlich zum Naturgesetz hinzukommendes anerkennen will. Die Unterredung des Philosophen mit dem Christen betrifft den Begriff des *summum bonum*, oder die Rechtfertigung der christlichen Lehre von der künftigen Seligkeit und der künftigen Strafe, ohne dass hieraus ein bedeutendes apologetisches Resultat erhoben wird. Obgleich die Anlage der Schrift apologetisch ist, so wird doch keine bestimmte apologetische Idee durchgeführt, wenn man nicht etwa diess für die Hauptidee hält, dass Philosophie und Christenthum in der Idee des *summum bonum* eins seien.

Thomas von Aquino geht in seiner *Summa fid. cath.* von der Unterscheidung einer doppelten Art von Wahrheiten aus. Es gibt Wahrheiten, die über das Vermögen der menschlichen Vernunft schlechthin hinausgehen, und Wahrheiten, die auch die natürliche Vernunft erreichen kann. Aber auch in Ansehung der letztern kann die Vernunft nicht sich selbst überlassen bleiben, sondern es muss die Bestätigung durch die Offenbarung hinzukommen, weil 1. ohne Offenbarung nur wenige Menschen die Erkenntniss Gottes haben würden, oder 2. wenigstens erst sehr spät dazu gelangten, und 3. weil sich in das, was die menschliche Vernunft erforscht, gewöhnlich auch so viel Falsches einmischt. In Ansehung der Wahrheiten, die durch die Vernunft nicht erforscht werden können, erhellt die Zweckmässigkeit einer Offenbarung daraus, dass der Geist des Menschen zu etwas Höherem erhoben werden muss. Er muss nach etwas streben, was über seinen gegenwärtigen Zustand weit hinausliegt, und sich bewusst sein, dass Gott weit grösser ist, als das, was von uns gedacht werden kann. Eine über unsern Verstand hinausgehende Offenbarung widerlegt am besten die falsche Voraussetzung, dass wir mit unserm

Verstand die ganze göttliche Natur messen können, dass nur das wahr ist, was wir für wahr halten, und falsch, was wir für falsch halten. Mit der Wahrheit der Vernunft kann die Wahrheit der Offenbarung nicht in Widerstreit kommen, weil Gott auch der Urheber der Vernunftprincipien ist, was also der Vernunft widerspricht, kann nicht von Gott sein. Daraus ergibt sich die Folgerung, dass die Einwendungen der Gegner gegen die geoffenbarte Religion nicht auf Gründen beruhen, die aus der Vernunft richtig abgeleitet sind, und daher auch auf dem Wege der Demonstration widerlegt werden können. In Ansehung der Erkenntniss der Glaubenswahrheiten aber bietet die Vernunft nur Wahrscheinlichkeiten und Analogien dar, desswegen kann auch in dieser Hinsicht kein streng demonstrativer Beweis gegen die Gegner geführt werden. Vernunftgründe reichen hier nicht aus, sondern man kann die Gegner nur durch die Auctorität der Schrift widerlegen, sofern sie von Gott durch Wunder bestätigt ist. Das Hauptmoment, das sich hieraus für die Apologetik ergibt, besteht demnach in der bestimmteren Unterscheidung des Natürlichen und Übernatürlichen im Inhalte des Christenthums.

Savonarola geht in seiner apologetischen Schrift hauptsächlich darauf aus, den Beweis zu führen, dass die wahre Religion im Christenthum gegeben sei. Der erste Beweis geht aus von der Idee des wahrhaft guten Lebens. Es lässt sich kein besseres Leben denken, als das, welches den Menschen mit seinem Grunde und seinem letzten Zwecke vereinigt. Nun ist das christliche Leben vorzüglich darauf gerichtet, mit Hintansetzung alles Erschaffenen sich in Betrachtung und Liebe ganz in Gott zu versenken, und mit ihm Ein Geist zu werden. Der zweite Beweis ist aus dem Zwecke des christlichen Lebens genommen. Der letzte Zweck des Menschen ist Seligkeit, diese aber besteht im Anschauen der Wahrheit. Da nun das christliche Leben Gott und das Anschauen seiner

Wesenheit als den letzten Zweck setzt, so kann vernünftiger Weise kein höherer Zweck gedacht werden, als der des christlichen Lebens. Drittens sind die Mittel, die das Christenthum zur Erreichung des bezeichneten Zwecks fordert, ebenso vernunftgemäss als allein genügend, nämlich Reinheit des Herzens und Vollendung desselben durch die göttliche Gnade. Viertens beruft sich Savonarola noch auf die Wirkungen des Christenthums: sie bestätigen, dass seine Lehre als ein wirksames Mittel zur Heilung des Lebens und der Sitten die allein wahre sei. *Triumph. crucis* II, 3 f.

Ficinus hebt in seiner apologetischen Schrift in verschiedenem Zusammenhang besonders folgende apologetischen Momente hervor: 1. Er macht auf den Charakter, die Lage und Handlungsweise der Apostel aufmerksam, an welchen sich die christliche Religion durch ihre Wirkungen als eine wahre und göttliche bewährt habe. Auch was er über die Darstellungsweise der Apostel sagt, dass sich in ihrem Stil bei aller Nüchternheit eine bewunderungswürdige Tiefe und Erhabenheit zeige, gehört hieher; 2. das Christenthum habe sich trotz aller Verfolgungen verbreitet und befestigt; 3. sucht Ficinus zum Theil mit Hülfe platonischer Ideen die Vernunftmässigkeit auch der positiven Dogmen des Christenthums nachzuweisen, wie z. B. die Idee eines Sohns Gottes und seiner Menschwerdung; 4. hebt er den Charakter Jesu und die Vortrefflichkeit seiner Lehre hervor. Er vergleicht daher auch das Christenthum mit andern Religionen, und zeigt die Vorzüge desselben und seinen sittlichen Charakter. Es sei nicht aberglaubisch wie das spätere Judenthum, nicht unsittlich und fabelhaft wie das Heidenthum, nicht sinnlich und intolerant wie die muhamedanische Religion, es belehre durch Gründe, pflanze die Tugend, rotte das Laster aus, und wolle alle Völker vereinigen; 5. beruft er sich auf Wunder und Weissagungen, und zwar was die letztern betrifft, auch auf

das Zeugniss der Sibylla, das auch für Abälard so grosse Wichtigkeit hatte, dass er meinte (*Introd. ad theol.*), die heidnischen Philosophen haben durch die heidnische Sibylla fast noch deutlichere Weissagungen auf Christus erhalten, als die Propheten ertheilten.

Über die Wunder hatte Ficinus einen sehr vagen Begriff, Thomas von Aquino aber, welcher in seiner *Summa contra gent.* die Wunder für den Hauptbeweis des Glaubens an die übernatürliche Wahrheit des Christenthums erklärt, suchte den Begriff des Wunders näher zu bestimmen. Er kommt in der Lehre von der göttlichen Weltregierung, P. I. qu. 105 *de mutatione creaturarum a Deo,* auf die Wunder, und wirft folgende Fragen auf: 1. ob Gott etwas gegen die natürliche Ordnung der Dinge thun könne, 2. ob alles, was Gott gegen die natürliche Ordnung der Dinge thut, ein Wunder ist, und 3. ob ein Wunder grösser ist als ein anderes. Bei der ersten Frage unterscheidet Thomas zwischen der unmittelbaren Ursache und den mittelbaren Ursachen. Wird die natürliche Ordnung nach ihrer Abhängigkeit von der ersten Ursache betrachtet, so kann Gott nichts gegen die natürliche Ordnung thun, weil er sonst seiner Präscienz zuwiderhandelte. Wird aber die natürliche Ordnung nach ihrer Abhängigkeit von den mittelbaren Ursachen betrachtet, so kann Gott von der natürlichen Ordnung abweichen, weil er der Ordnung der mittelbaren Ursachen nicht unterworfen ist, sondern eine solche Ordnung gründet sich nicht auf Natur-Nothwendigkeit, sondern auf Willkür. Gott hätte in Ansehung der *causae secundae,* welche so oder anders sein können, auch eine andere Ordnung einführen können. Desswegen kann er von der von ihm gesetzten Ordnung, wie er will, abweichen, wenn er Wirkungen der mittelbaren Ursachen ohne sie hervorbringt, oder Wirkungen, auf die sich die mittelbaren Ursachen gar nicht erstrecken. Eine Veränderung in Gott setze eine solche Ab-

weichung von dem gewöhnlichen Lauf der Natur nicht voraus, da sich Gott dieselbe von Anfang an vorbehalten habe. Ein Wunder ist also, was mit Übergehung der *causae secundae* unmittelbar durch Gott als die *causa prima* geschieht. Bei der zweiten Frage bestimmt Thomas den Begriff des Wunders so: Wunder heisst, was von Gott nicht durch die uns bekannten Ursachen geschieht. Die Ursache einer Erscheinung könne dem einen bekannt, dem andern unbekannt sein, daher könne sich der eine über etwas wundern, worüber sich der andere nicht wundere. Das Wunder aber hat eine schlechthin unbekannte Ursache, sofern sie nicht in der Reihe der *causae secundae* liegt. Diese ist Gott. Sein Hauptsatz ist, wie er sich qu. 110. art. 4 ausdrückt: Uns ist nicht jede Kraft der geschaffenen Natur bekannt; wenn also etwas nicht durch die uns bekannte geschaffene Natur geschieht, ist es ein Wunder in Beziehung auf uns, aber nicht an sich. Thomas unterscheidet also einen doppelten Wunderbegriff, einen relativen und absoluten. Objectiv und absolut ist nur das ein Wunder, *quod fit praeter ordinem totius naturae creatae, quo sensu solus Deus facit miracula.* Dabei macht Thomas auch noch die Bestimmung, die Schöpfung und Rechtfertigung sind keine Wunder, obgleich sie blos von Gott geschehen, weil sie durch andere Ursachen nicht geschehen können, gar nicht in den Kreis der Wirksamkeit der Natur gehören. Jedes Wunder ist also zwar eine unmittelbare Wirkung der Gottheit, aber nicht umgekehrt. Bei der dritten Frage bemerkt Thomas, dass der göttlichen Allmacht gegenüber nichts ein Wunder genannt werden könne, sondern es heisst etwas ein Wunder in Beziehung auf das Vermögen der Natur, über das es hinausgeht. Je mehr es über das Vermögen der Natur hinausgeht, desto mehr ist es ein Wunder. Thomas unterscheidet in dieser Hinsicht drei verschiedene Arten von Wunder. Es kann etwas über das Vermögen der Natur hinausgehen, *quantum ad sub-*

stantiam facti, wie wenn zwei Körper zugleich an demselben Orte sind, die Sonne zurückgeht u. s. w., oder *non quantum ad id, quod fit, sed quantum ad id, in quo fit,* wie z. B. die Auferweckung eines Todten ist: die Natur kann Leben schaffen, aber nicht bei einem Todten; oder *quantum ad modum et ordinem faciendi,* wie wenn einer plötzlich vom Fieber geheilt wird, oder es ohne natürliche Ursachen regnet. Es gibt also allerdings verschiedene Arten von Wunder, je nachdem etwas in höherem oder geringerem Grade über die *facultas naturae* hinausgeht, nur sollte diese Bestimmung nicht objectiv, sondern subjectiv gegeben sein, es sollte nicht gesagt sein: je nachdem etwas über die *facultas naturae* überhaupt hinausgeht, da wir ja nach Thomas die *facultas naturae* nicht an sich kennen, sondern nur: über die uns bekannte *facultas naturae.* Thomas betrachtet demnach das Wunder nicht blos nach seiner subjectiv-relativen, sondern auch nach seiner objectiv-absoluten Seite, er hält aber diese beiden Gesichtspunkte nicht streng genug auseinander. An sich gibt es kein absolutes objectives Wunder, denn für die göttliche Allmacht ist nichts unmöglich; wir aber können von dem, was uns als ein Wunder erscheint, immer nur sagen, dass es über die uns bekannte Natur hinausgeht, nicht aber, dass es an sich der *facultas naturae* nicht möglich ist. Das Wunder ist also, darauf kommt die Theorie des Thomas hinaus, immer nur etwas relatives und subjectives. Ein absolutes Wunder wäre nur, was ohne alle Vermittlung natürlicher Ursachen geschieht; wer kann aber diess wissen? Diess weiss nur Gott, und für Gott ist es dann wieder kein Wunder, weil seiner Allmacht alles möglich ist. Darauf kommt auch Abälard's Definition hinaus: Für die philosophische Betrachtung gibt es an sich kein Wunder [1]).

1) Vgl. Introd. ad theol. III. S. 1133 (Opp. Par. 1616). Die Philo-

Albert der Grosse verlangt zu einem Wunder im strengsten Sinn viererlei: dass es nicht ein Werk der Natur, sondern des göttlichen Willens sei, dass es nach den Kräften der Natur gar nicht geschehen könne, dass es in Einem Moment bewirkt werde, und dass es durch Zeichen der öffentlichen Gerechtigkeit zur Belehrung der Gläubigen geschehe. Dabei wird von Albert, wie auch von Bonaventura eine gewisse Präformation der Wunder angenommen. Es gibt nämlich, wovon auch schon Augustin sprach (*De Gen. ad lit.* 5.), gewisse *rationes seminales,* welche als *primordiales, originales, radicales, naturales, causales*, wie sie Albert nennt, den Keim und die Anlage zu den Wundern in den Dingen selbst enthalten. So konnte auch Albert der Grosse mit dem absoluten und objectiven Wunderbegriff den relativen und subjectiven verbinden, indem er annahm, dass die Wunder nicht in dem Sinne gegen die Natur geschehen, als ob Gott das allgemeinste und natürlichste von ihm selbst der Natur eingeprägte Gesetz aufhebe, sondern nur weil sie von dem gewöhnlichen uns bekannten Lauf der Natur abweichen. Gibt es solche relative Wunder, so ist nichts an sich übernatürlich, sondern das übernatürliche auch wieder natürlich, also existirt das Wunder nur für das subjective Bewusstsein.

Durch eine methodische Untersuchung der Gründe des Glaubens an die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung zeichnet sich besonders Duns Scotus aus. Er geht in dem Prolog seiner *Summa* von der ersten Frage, die die *causa efficiens* der Theologie betrifft, ob für den Menschen eine über-

---

sophen, sagt Abälard, bestimmen den Begriff des Wunders nur vom Standpunkt der Natur aus, nicht nach der *summa divinae potentiae natura, quae universis imperat naturis et cujus voluntati obtemperare proprie naturam dicendum est. — Unde cum aliquid possibile vel impossibile, id est naturae consentire vel repugnare dicunt, juxta solam creaturarum facultatem, non divinae potentiae virtutem haec metiuntur.*

natürliche Offenbarung nothwendig sei, zu der zweiten Frage nach der *causa formalis* über, ob eine solche übernatürliche Erkenntniss in der heil. Schrift dem Menschen hinlänglich mitgetheilt sei, und stellt mit Berücksichtigung der Einwürfe die Gründe für die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung oder zunächst der h. Schrift genauer und vollständiger zusammen. Da er diese Untersuchung seinem dogmatischen System voranschickte, so war er eigentlich der erste, der die Apologetik in ihrem wahren Verhältniss zur Dogmatik als die wissenschaftliche Voraussetzung derselben auffasste und ihr eine von der zufälligen Beziehung zu den Gegnern unabhängige Bedeutung gab. Die Argumente, die er auf diese Weise aufstellte, sind folgende: 1. Die *pronunciatio prophetica.* Die Schrift enthält viele schon in Erfüllung gegangene Weissagungen. Da nun nur Gott zufällige Begebenheiten vor ihrem Erfolg vorhersehen und vorhersagen kann, so muss die Schrift, die solche Weissagungen enthält, von Gott sein. 2. Die *Scripturarum concordia.* Eine Übereinstimmung verschiedener Personen über Gegenstände, von welchen man keine vollkommene deutliche Erkenntniss haben kann, und welche sich nicht aus festen Principien ableiten lassen, setzt eine höhere leitende Ursache voraus. 3. Die *auctoritas scribentium.* Schriftsteller, welche die Lüge als unsittlich verwerfen, können nicht gelogen haben, wenn sie sagen: „so spricht der Herr“. Ebensowenig können sie durch ihre Einbildung sich getäuscht haben. Was Duns Scotus in Beziehung auf diesen Punkt sagt, ist unklar. Dass sie nicht um ihres eigenen Vortheils willen gelogen haben, erhelle daraus, dass das, wovon sie die Menschen überzeugen wollten, für sie nur Leiden zur Folge hatte. Dass die Schriften nicht von den Verfassern herrühren, welchen sie zugeschrieben werden, betrachtet Duns Scotus als eine undenkbare Voraussetzung, was er aber zum Beweis dagegen sagt, ist gleichfalls unklar. 4. Die *diligentia recipientium.* Entweder

glaubt man niemand etwas, was man nicht gesehen hat, was ein Unglaube wäre, der das ganze politische Leben zerstört, oder man glaubt andern etwas dergleichen, und dann muss man hauptsächlich einer *communitas* glauben, und das glauben, *quae communitas famosa et honesta cum maxima diligentia approbata recipit.* Es sei bekannt, mit welcher Sorgfalt sowohl die Juden als die Christen bei der Festsetzung ihres Canons verfahren seien. Die Christen haben selbst manche Schriften, die in ihren für göttlich gehaltenen Schriften angeführt werden, in ihren Canon nicht aufgenommen. 5. *Rationabilitas contentorum.* Welche Lehre kann vernünftiger, sittlicher, Gottes würdiger und somit auch glaubwürdiger sein, als die christliche? Dabei beruft sich Duns Scotus auch auf Dogmen, wie die von der Trinität und der Menschwerdung. 6. *Irrationabilitas singulorum errorum.* Die Heiden sind Polytheisten, die Muhamedaner wollen nur sinnliche Lust, die Juden verwerfen das neue Testament in Widerspruch mit dem alten, die Manichäer sind Dualisten. 7. *Ecclesiae stabilitas,* die Fortdauer der Kirche unter den grössten Verfolgungen, während die Secte der Juden schon ziemlich aufgelöst ist, die der Muhamedaner, jetzt schon im Jahr 1300 sehr geschwächt, bald ein Ende nehmen wird. 8. *Miraculorum claritas.* Gott kann kein falscher Zeuge sein. Die Wunder sind so evident, dass in ihnen ein Zeugniss Gottes selbst liegt. Dabei betrachtet jedoch nicht nur Duns Scotus nach Augustin die allgemeine Verbreitung und Annahme des Evangeliums als das grösste Wunder, sondern legt auch einen sehr vagen Begriff des Wunders zu Grunde, indem er auch spätern Wunderlegenden, wie namentlich den Wundern des h. Sylvester, eine wichtige Bedeutung zuschreibt. Ausser diesen acht Argumenten beruft sich Duns Scotus auch noch auf das Zeugniss des jüdischen Geschichtschreibers Josephus und der heidnischen Sibylle von Jesus, und auf die grossen Wirkungen des Busseifers und

des Märtyrermuthes der Christen, oder die sittlichen Wirkungen des Christenthums, die sich nicht erklären liessen, *nisi Deus hanc sectam sacrae scripturae innitentem irrefragabiliter approbaret, et ordinaret ad salutem*, woraus sodann noch die Folgerung gezogen wird, dass die h. Schrift die für den Menschen als Wanderer, d. h. für seinen gegenwärtigen Zustand nothwendige und zureichende Lehre enthalte, indem sie ihm den höchsten Zweck seines Strebens, den Genuss Gottes, und die Mittel, dazu zu gelangen, zeige, und ihm vom Übersinnlichen soviel bekannt mache, als für ihn gut sei. Nach dieser positiven Beweisführung widerlegt Duns Scotus noch einige Einwürfe gegen die Göttlichkeit der h. Schrift. 1. Die Menschen haben immer die ihnen nöthige Erkenntniss gehabt. Duns Scotus gibt diess zu, verbindet aber damit sogleich die Behauptung, es habe ihnen nie, auch schon vor Moses nicht, an einer unmittelbaren übernatürlichen Offenbarung Gottes gefehlt, wenn sie auch nicht gerade eine schriftliche, sondern eine einfachere mündliche war. 2. Das alte Testament enthalte so viel Überflüssiges. Darauf antwortet Scotus, man müsse nicht blos bei dem Buchstaben stehen bleiben, sondern den geistigen Sinn vermittelst des neuen aufzufassen suchen. 3. In der h. Schrift seien so viele nothwendige Wahrheiten nicht enthalten. Scotus bemerkt, sie seien doch *virtualiter* in ihr, und es könne, was nicht ausdrücklich gelehrt ist, wie bei andern Wissenschaften aus den Grundsätzen entwickelt werden. Es lässt sich wohl nicht verkennen, dass die apologetische Aufgabe, auf die sich alles diess bezieht, schärfer und umfassender als sonst aufgefasst ist; auch diess ist bemerkenswerth, wie alles auf die Göttlichkeit der h. Schrift zurückgeführt wird, und die Christen als die *secta* bezeichnet werden, welche *s. scripturae innituntur.*

Von dem Verhältniss, in das die Scholastiker die Vernunft zur Offenbarung setzten, ist im Allgemeinen schon die

Rede gewesen. Wegen der Wichtigkeit der Sache für die Apologetik wollen wir hier noch die verschiedenen Ansichten zusammenstellen, die sich unterscheiden lassen, je nachdem entweder mehr das Vernünftige im Inhalt des Christenthums hervorgehoben wird oder mehr das Übernatürliche, und in letzterer Beziehung auch die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung.

Das grösste Gewicht legt Abälard auf die rationelle Seite des Christenthums oder die Übereinstimmung des Inhalts der christlichen Offenbarung mit der Vernunft, wenn er dem *credere*, sofern es nicht in das *intelligere* übergeht, im Grunde keinen selbstständigen Werth zugestehen will. Er tadelt daher (*Introd. in theol. chr.* II, 3.) den, *qui ea, quae dicantur, antequam intelligat credit, et prius his assentit ac recipit, quam quae ipsa sint videat, et an recipienda sint agnoscat, seu pro captu suo discutiat.* Er bezeichnet seinen Standpunkt durch die Stelle aus Sirach 19, 4: *qui credit cito, levis est corde et minorabitur.* Diess erklärte er so: *cito seu facile credere* sei soviel als *indiscrete atque improvide his, quae dicunt, acquiescere,* ehe man das, was man aus unbekannten Gründen glaubt, gehörig untersucht, ob es auch geglaubt zu werden verdiene [1]). So sehr aber Abälard die rationelle Seite der kirchlichen Dogmen hervorhob, und das Wissen als die wesentliche Voraussetzung des Glaubens betrachtet wissen wollte, so konnte er doch nicht läugnen, dass die eigentliche Erkenntnissquelle des christlichen Dogmas der kirchliche Offenbarungsglaube

---

1) Noch schärfer hebt Bernhard von Clairvaux die hierin liegende rationelle Tendenz hervor, wenn er Ep. 338 von Abälard sagt: *Fides piorum credit, non discutit. Sed iste Deum habens suspectum credere non cult, nisi quod prius ratione discusserit. Cumque propheta dicat: nisi credideritis, non intelligetis, iste fidem voluntariam nomine redarguit levitatis abutens isto Salomonis testimonio: Qui credit cito, levis est corde.*

sei. Er musste daher doch immer wieder dem Glauben eine vom Wissen unabhängige Stellung und Bedeutung geben. Um was es ihm also zu thun ist, ist eigentlich nur diess, dem kirchlichen Dogma so viel möglich eine rationelle Seite abzugewinnen, etwas in ihm zu finden, worin das Wissen an den Glauben sich anschliessen, den Glauben zu sich erheben kann [1]). Die Übereinstimmung des Dogmas mit der Vernunft war doch immer die Voraussetzung, von welcher er ausgieng, wie diess auch seine Behandlungsweise der Trinitätslehre und seine Ansicht von dem Verhältniss der alten griechischen Philosophie zum Christenthum beweist.

Es ist diess die erste Form des Verhältnisses der Vernunft und Offenbarung. Das Wissen steht voran und macht sich als die wesentliche Voraussetzung des Glaubens geltend. Vergleichen wir nun mit dieser Form die andere, die sich uns in Anselm darstellt, nach dessen Ansicht die *fides praecedit intellectum*, so erhellt sogleich, wie in dieser zweiten Form das Übergewicht auf die Seite des Glaubens tritt, wenn Anselm die Stelle bei Es. 7, 9 zum Motto seiner Ansicht machte: *Nisi credideritis, non intelligetis.* Diese Stelle bildet einen bestimmten Gegensatz zu der von Abälard aus Sirach genommenen. In welchem Sinne Anselm den Glauben dem Wissen vorangehen lassen will, hat er im Proslogium c. 1 näher erklärt, wo er nach den Worten: *Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum,*

1) In diesem Sinne sagte er über das Dogma von der Trinität, seine Wahrheit zu beweisen sei zwar weder er, noch ein anderer der Sterblichen im Stande, *sed saltem aliquid verisimile atque humanae rationi vicinum, nec sacrae fidei contrarium proponere libet adversus eos, qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur, nec nisi humanas curant rationes, quas noverunt, multosque facile assentatores inveniunt.* Zu denjenigen also, die nur Vernunftgründe gelten lassen, wollte er nicht gehören; auf der andern Seite aber glaubte er auch ein solches Dogma, wie das von der Trinität, nicht als ein der Vernunft völlig fremdes betrachten zu müssen.

sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum, fortfährt: *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.* Der Glaube ist also immer die absolute, für sich feststehende Voraussetzung, das an sich Gegebene, das Wissen kann also in keinem Fall den Glauben erst begründen, sondern nur eine dialektische Entwicklung desselben sein. Wenn daher auch Anselm es für eine Gleichgültigkeit erklärt, *si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere (Monol. prooem.)*, so betrachtet er doch zugleich das zum *credere* hinzukommende *intelligere* insofern als etwas blos zufälliges und unwesentliches, sofern die Wahrheit des *credere* auch ohne das *intelligere* dieselbe bleibt. Daher kann jeder Versuch, das *credere* zum *intelligere* zu erheben, nur mit einer gewissen demuthsvollen Resignation, oder mit der Anerkennung der Endlichkeit des Wissens im Gegensatz gegen das Absolute des Glaubens geschehen, wie diess Anselm *de fide trin.* c. 2 in den Worten ausspricht: *si potest intelligere, Deo gratias agat, si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum.* Diess ist die eigentliche scholastische Ansicht von dem Verhältniss der Vernunft und Offenbarung. Dass Glauben und Wissen an sich eins sind, der Inhalt der Offenbarung also nichts für die Vernunft Fremdes und wesentlich von ihr Verschiedenes, wird schlechthin vorausgesetzt. Desswegen machen alle Scholastiker die Anforderung, dass man nicht bei dem blossen Glauben stehen bleiben dürfe, sondern sich bestreben müsse, das was man glaubt, so viel möglich auch zu erkennen. Wie weit aber die an sich seiende Identität des Glaubens und Wissens für das subjective Bewusstsein realisirt werden kann, ist eine Frage, in welcher die Scholastiker eine nur in sehr beschränktem Sinne lösbare Aufgabe sehen konnten, da ihnen die Idee des absoluten Wissens fehlte.

Dieselbe an sich seiende Identität des Glaubens und Wissens galt auch den Mystikern als absolute Voraussetzung, wenn sie alle Erkenntniss überhaupt auf göttliche Offenbarung und Erleuchtung zurückführten. Auf diese Weise nimmt Bonaventura eine vierfache Erleuchtung an, eine äussere, untere, innere und obere. Die äussere betrifft die mechanischen Künste, die untere die Erkenntniss aus den Sinnen, die innere die philosophischen Lehren, die obere die Lehren der h. Schrift. Wird der Begriff der göttlichen Offenbarung und Erleuchtung in diesem weiten Sinn genommen, so ist alles Natürliche zugleich übernatürlich, alles Vernünftige göttlich, und es kann zuletzt die Offenbarung im engern Sinn von der Vernunfterkenntniss nur dem Grade nach verschieden sein. Dieselbe Ansicht scheint auch der *Theologia naturalis* Raymunds von Sabunde zu Grunde zu liegen. Er betrachtet Vernunft und Offenbarung als zwei dem Menschen von Gott gegebene Bücher. Das eine ist das Buch der Natur, das der Mensch bei der Schöpfung von Gott erhielt, das zweite ist das Buch der h. Schrift. Obgleich das zweite dem Menschen gegeben sein sollte, weil er erblindet in dem ersten nicht mehr alles lesen konnte, so wird doch ebendadurch die Identität beider Bücher vorausgesetzt, keines widerspricht dem andern, sondern beide stimmen zusammen, weil der Urheber beider Gott ist. Auch die positiven Lehren des Christenthums müssen sich daher dieser Ansicht zufolge in dem Buche der Natur oder der natürlichen Theologie nachweisen lassen.

Hat das Wissen den Glauben zu seiner absoluten Voraussetzung, so kann der Mensch nicht ohne den Glauben sein, d. h. den Glauben an eine göttliche Offenbarung. Es ist daher nur die weitere Entwicklung der Anselm'schen Grundansicht, was Thomas von Aquino und Duns Scotus in der Einleitung zu ihren dogmatischen Systemen, in welcher sie das Verhältniss des Glaubens und Wissens, oder der Theologie und Phi-

losophie untersuchen, über die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung lehren. Thomas von Aquino geht in seiner *Summa theol.* qu. 1. art. 1 von der Frage aus: ob es nothwendig sei, dass es ausser den philosophischen Disciplinen noch eine andere Lehre gebe und gibt darauf die Antwort[1]): Eine höhere Offenbarung ist für den Menschen nothwendig, weil nur durch sie die Endlichkeit des menschlichen Wesens mit der Unendlichkeit der Bestimmung des Menschen sich ausgleichen kann, sie ist das Vermittelnde zwischen der Natur des Menschen und der über die Natur des Menschen hinausgehenden Seligkeit, darum, wie diese selbst, übernatürlich. Mit derselben Untersuchung beschäftigt sich Duns Scotus in der Einleitung zu seinem Commentar. Er sieht in der Frage: ob der Mensch nach seinem gegenwärtigen Zustand einer übernatürlichen Erkenntniss bedürfe, welche sein Verstand nicht durch das Licht der Natur erhalten könne, treffend den Streit der Philosophen und Theologen: ***tenent enim illi perfectionem naturae, et negant perfectionem supernaturalem, theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae.*** Die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Erkenntniss

---

1) *Dicendum, quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit secundum Es. 64. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. Ad ea etiam, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit, hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis et per longum tempus et cum admistione multorum errorum homini proveniret, a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est.* Daher ist die *sacra doctrina*, oder die Theologie, die Wissenschaft, welche *procedit ex principiis superioris scientiae, quae Dei et beatorum propria est, derivata.*

stützt Duns Scotus auf denselben Hauptgrund wie Thomas, dass der Mensch den Zweck seines Strebens und Handelns, die in der Anschauung Gottes bestehende Seligkeit, nicht aus natürlichen Kräften erkennen kann, wenigstens nicht so, dass ein wirksames Streben möglich ist. Dabei bestimmt Duns Scotus zugleich den Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniss. Die erstere besteht in dem adäquaten Verhältniss des Objects zum Verstand, die letztere entsteht ohne ein solches Verhältniss. Die übernatürliche Erkenntniss wird erzeugt durch ein *agens, quod non est natum movere intellectum possibilem ad talem cognitionem naturaliter.* Die *cognitio supernaturalis* heisst nämlich so *non per comparationem intellectus ad notitiam sed ad agens,* was ohne Zweifel so zu verstehen ist, die übernatürliche Erkenntniss wird dem Verstand nicht materiell, sondern nur formell mitgetheilt, d. h. nicht so, dass er sich dabei nur receptiv verhält, sondern so, dass eine höhere Thätigkeit in ihm angeregt wird.

Sehr bestimmt und klar hat sich Hugo von St. Victor (*De sacr.* L. 1. P. III. c. 30) über das ganze Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung auf folgende Weise erklärt: Es ist zu unterscheiden das, was aus der Vernunft, was der Vernunft gemäss, was über die Vernunft, und was gegen die Vernunft ist. Was aus der Vernunft ist, ist für sie nothwendig, was der Vernunft gemäss ist, ist für sie annehmbar, was über die Vernunft ist, ist für sie wunderbar, was gegen die Vernunft ist, von ihr ganz abzuweisen. Das Erste und das Letzte kann nun aber nicht ein Gegenstand des Glaubens sein, denn was aus der Vernunft ist, ist geradezu bekannt, und kann nicht geglaubt werden, weil es gewusst wird. Was gegen die Vernunft ist, kann ebenfalls auf keine Weise geglaubt werden, weil es gar nicht irgendwie der Vernunft entspricht, und sich die Vernunft niemals dabei beruhigen kann. Also nur, was der Vernunft gemäss, und was über sie ist, kann ein Ge-

genstand des Glaubens sein, und zwar wird bei der ersten Art der Glaube durch die Vernunft unterstützt und die Vernunft durch den Glauben vervollständigt, weil das, was geglaubt wird, der Vernunft gemäss ist, und wenn die Vernunft die Wahrheit dieser Dinge auch nicht völlig begreift, so widerspricht sie doch dem Glauben derselben nicht. Bei den Dingen aber, welche über die Vernunft hinausgehen, wird der Glaube zwar eigentlich durch keine Vernunft (keine *ratio*, keinen Vernunftsgrund) unterstützt, weil die Vernunft das nicht fasst, was der Glaube glaubt, aber es gibt doch auch hier immer noch etwas, wodurch die Vernunft bestimmt wird, den Glauben in Ehren zu halten, den sie nicht völlig zu begreifen vermag. Diess ist es, was der ganzen scholastischen Theologie als wesentliche Voraussetzung zu Grunde liegt. Glaube und Wissen sind nicht so getrennt, dass sie nicht immer wieder einen gemeinschaftlichen Beziehungspunkt hätten, in welchem sie eins sind. Desswegen gibt es nicht nur nichts Widervernünftiges, sondern im Grunde auch nichts schlechthin Übervernünftiges, der Unterschied zwischen Vernunft und Offenbarung besteht auf dem scholastischen Standpunkt nicht an sich, sondern nur für das subjective Bewusstsein.

Lehre von der Schrift und Tradition.

Der Kanon war derselbe, wie er schon in der vorigen Periode und überhaupt schon seit Augustin fixirt war. Auch über das Verhältniss der Tradition zur Schrift dachte man wie früher. Die Erkenntnissquelle des christlichen Dogmas war nicht sowohl die Schrift als vielmehr die kirchliche Tradition. Im Ganzen war jedoch der Gebrauch, welchen die Scholastiker von der Tradition machten, sosehr es ihre Gewohnheit ist, sich auf die Auctorität älterer Lehrer, namentlich des Augustin, zu stützen, weniger sklavisch, als früher. Die *ratio* galt ihnen neben der *auctoritas* zu viel, und solche,

welche sich mehr an die Auctorität hielten, wie z. B. Petrus Lombardus, schwächten ihr Gewicht dadurch, dass sie sehr verschiedene, zum Theil sich widersprechende Auctoritäten zusammenstellten. Die Modificationen, die hier stattfanden, ergeben sich im Grunde schon aus dem bisherigen. Der Grundsatz eines Anselm schloss auch eine strengere Abhängigkeit von der Tradition in sich. Anselm will auch da, wo er der Speculation eine neue Bahn zu eröffnen scheint, von der Auctorität der ältern Kirchenlehrer, namentlich des Augustin, nicht abweichen [1]). Der freiere Geist eines Abälard dagegen hatte nicht dasselbe Bedenken, die Schranken der Auctorität zu durchbrechen. Allein theils wurde Abälard's Richtung nie die vorherrschende, theils kam es nicht blos darauf an, die Auctorität der Tradition zu verwerfen, sondern vielmehr darauf, an die Stelle der Auctorität der Tradition die Auctorität der Schrift zu setzen. Eben darin aber besteht ein wesentlicher Mangel jener Zeit. Wie sie überhaupt so geneigt war, das Abgeleitete und Secundäre dem Unmittelbaren und Ursprünglichen vorzuziehen, so trat ihr auch die Schrift gar zu sehr gegen die Tradition zurück. Selbst der von der Auctorität der Tradition sonst unabhängigere Hugo von St. Victor stellt geradezu die Tradition in Eine Reihe mit der Schrift. Er theilt das neue Testament in drei Klassen; die erste enthält die Evangelien, die zweite die apostolischen Briefe, Apokalypse und Apostelgeschichte, die dritte die Decretalen oder

---

1) In der Vorrede zu seinem *Monologium* sagt er von demselben: *Quam scripturam ego saepe retractans, nihil potui invenire, me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime b. Augustini scriptis cohaereat. Quapropter si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat, rogo, ne statim me aut praesumtorem novitatum, aut falsitatis assertorem exclamet, sed prius libros praefati doctoris Augustini de trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum dijudicet.*

Canones und die Schriften der heiligen und gelehrten Väter, des Hieronymus, Augustinus, Gregorius, Ambrosius, Isidorus, Origenes, Beda und vieler andern Rechtglaubigen, deren so unendlich viele sind, dass man sie kaum zählen kann. Das zeigt aber, wie heiss ihre Liebe zum christlichen Glauben gewesen, da sie zur Bestätigung desselben so viele und so grosse Werke der Nachwelt überliefert haben. Und das muss auch unsere Trägheit beschämen, die wir nicht einmal alles zu lesen vermögen, was jene haben schreiben können. In den Klassen der heiligen Schriftsteller beider Testamente zeigt sich aber eine gewisse schöne Gleichmässigkeit, indem ebenso wie nach dem Gesetz die Propheten, und nach den Propheten die Hagiographa, so nach den Evangelien die Apostel, und nach den Aposteln die Kirchenlehrer folgen. Wie durch eine wunderbare göttliche Veranstaltung ist es geschehen, dass alle einzelne die Wahrheit vollständig enthalten, und doch keine Schrift überflüssig ist. Alles, was durch deutliche Zeugnisse der göttlichen Schriften, d. h. derjenigen, die in der Kirche für canonisch gelten, bestätigt wird, muss unbedingt geglaubt werden. Andern Zeugnissen kann man nach Gutdünken Glauben beimessen oder versagen, je nachdem man ihnen Glaubwürdigkeit zuschreibt oder nicht (*De sacram.* L. II. P. XVIII. c. 17). Das letztere beweist, da Hugo den Glauben an die Auctorität der Kirchenväter nicht für etwas willkürliches erklären kann, dass er sie unter den göttlichen oder canonischen Schriften selbst begreift. Im geraden Gegensatz gegen Hugo sagt Abälard in dem Prol. zu *Sic et non* von den Kirchenvätern: Diese Art von Schriften seien nicht mit der Nothwendigkeit des Glaubens, sondern der Freiheit des Urtheils zu lesen. Um diese offen zu lassen und Gelegenheit zu geben, schwierige Fragen zu behandeln, habe man die *excellentia canonicae auctoritatis V. et N. T.* von den Schriften der Nachfolgenden unterschieden. Wenn in der Schrift etwas Absurdes sich

finde, so dürfe man nicht sagen, der Verfasser habe die Wahrheit nicht inne gehabt, man könne nur sagen, die Handschrift ist verdorben, oder die Erklärung ist falsch. Bei den Werken der Nachfolgenden ist das Urtheil völlig frei, und der Leser kann billigen, was ihm gefällt, und verwerfen, was ihm nicht gefällt.

Wie bei Hugo von St. Victor und den Scholastikern überhaupt der Unterschied der Schrift und Tradition so viel möglich zurücktritt, so ist dagegen Thomas von Aquino vielleicht der einzige unter den Scholastikern, welcher mit bestimmterem Bewusstsein dieses Unterschieds die Tradition in das der Natur der Sache angemessene Verhältniss zur Schrift setzt. Er erklärt sich in seiner theologischen Summe P. 1. qu. 1. art. 8 bei der Frage: *utrum haec doctrina* (d. h. die *sacra doctrina*, die Theologie) *sit argumentativa*, von einem bestimmten Princip aus argumentire, über das Verhältniss der Schrift zur Vernunft und Tradition auf folgende Weise: Vom Princip der Auctorität aus zu argumentiren, ist dieser Wissenschaft ganz besonders eigen, desswegen, weil die Principien dieser Wissenschaft durch Offenbarung gegeben sind. Aus diesem Grunde muss man der Auctorität derer glauben, welchen die Offenbarung zu Theil geworden ist. Und dadurch geschieht auch der Würde dieser Wissenschaft nicht Abbruch. So schwach die Auctorität ist, die sich auf die menschliche Vernunft stützt, so stark ist die Auctorität, die sich auf göttliche Offenbarung gründet. Jedoch bedient sich die Theologie auch der menschlichen Vernunft, zwar nicht um den Glauben zu beweisen (weil dadurch nur das Verdienst des Glaubens hinwegfiele), sondern nur um anderes, was in dieser Wissenschaft vorgetragen wird, in's Licht zu setzen. Da nun die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet, so muss die natürliche Vernunft dem Glauben dienstbar sein. Bisweilen mache die heilige Wissenschaft auch von den Auctoritäten der Philosophen Gebrauch, wie der Apostel Paulus

Ap.Gesch. c. 17, immer aber bediene sie sich solcher Auctoritäten nur als von aussen kommender und blosse Wahrscheinlichkeit gebender Argumente. Der Auctoritäten der canonischen Schrift aber bedient sie sich, fährt Thomas von Aquino fort, ganz eigentlich, um mit Nothwendigkeit zu argumentiren *(auctoritatibus canonicae scripturae utitur proprie ex necessitate argumentando)*. Der Auctoritäten anderer Lehrer der Kirche aber bedient sie sich als solcher Argumente, die sie aus sich selbst nimmt, die aber gleichwohl nur Wahrscheinlichkeit geben *(quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter)*. Denn unser Glaube stützt sich auf die den Aposteln und Propheten zu Theil gewordene Offenbarung, welche die canonischen Schriften verfasst haben, nicht aber auf eine Offenbarung, die irgend ein anderer Lehrer gehabt haben mag *(revelationi, si qua fuit ab aliis doctoribus facta)*[1]). Diese Erklärung darf unstreitig als Hauptbeleg für die gute Meinung gelten, welche, wie schon bemerkt worden ist, protestantische Theologen von Thomas von Aquino hatten, wenn sie ihn einen *assertor veritatis evangelicae* nannten. Der Begriff der Tradition ist hier im Grunde so bestimmt, wie ihn auch der Protestant annehmen kann. Die Auctorität der Tradition ist der Auctorität der Schrift so untergeordnet, dass die Tradition nicht als unmittelbare Erkenntnissquelle des christlichen Dogmas betrachtet, und selbst nicht einmal auf die Beschlüsse der Concilien besonderes Gewicht gelegt wird. Wenn nun freilich in der Darstellung des Systems selbst der Grundsatz von der ausschliesslichen Auctorität der Schrift nicht streng

1) Desswegen sage Augustin in einem Briefe an Hieronymus (Ep. 19): *Solis enim scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid, firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita vel senserunt vel scripserunt.*

durchgeführt ist, und die Auctorität der Tradition, besonders, die Auctorität Augustins, sich immer wieder geltend macht, so darf es doch immer als ein eigenthümlicher Vorzug der theologischen Summe des Thomas von Aquino angesehen werden, dass in ihr von Stellen der h. Schrift mehr Gebrauch gemacht wird, als sonst von den Scholastikern geschieht.

Den stärksten Gegensatz zu dieser freieren, dem Protestantismus sich nähernden Ansicht bildet der schon erwähnte, von Occam insbesondere ausgesprochene Grundsatz der unbedingten Hingabe an die Auctorität der Tradition, der Grundsatz, dass, wie er sich ausdrückt, *propter auctoritatem ecclesiae omnis captivari debet ratio.* In sent. 1. dist. 2. qu. 1. Wenn Thomas zwar auch das Princip des Auctoritätsglaubens aufstellt, aber nur in Beziehung auf die Schrift, und diesen Grundsatz ebendesswegen so rechtfertigt, dass er zwischen der Auctorität der göttlichen Offenbarung und der Auctorität der menschlichen Vernunft unterscheidet, so stellt er den Auctoritätsglauben ebendadurch selbst als einen vernünftigen dar. Wenn dagegen Occam an die *ratio*, die denkende Vernunft, die Forderung macht, dass sie sich der Auctorität, und zwar nicht der Schrift, sondern der Kirche unbedingt gefangen geben müsse, so wird hier das Irrationale des Auctoritätsglaubens offen ausgesprochen; er erscheint im engsten Zusammenhang mit jener skeptischen Denkweise, in welche sich der Dogmatismus der Scholastik auflöste. Den Übergang hiezu macht eigentlich schon Duns Scotus, wenn er ausdrücklich den Auctoritätsglauben für die Menge wenigstens als den besten Weg empfiehlt, auf welchem die Wahrheiten der Religion mitzutheilen seien [1]). Ungefähr ebenso hatte Thomas die

1) *Illa etiam*, sagt Duns Scotus in seinem Commentar zu den Sentenzen, *quae possunt demonstrari, utile est communitati tradi per viam auctoritatis, et propter impotentiam intellectus et propter errores inquirentium per demonstrationem, qui veritatibus suis multa falsa permiscent, ut dicit*

Auctorität der Offenbarung gerechtfertigt, indem er sie für nothwendig erklärte, um die Wahrheit allgemeiner und sicherer mitzutheilen; allein der Grundfehler der kirchlichen Entwicklung des Dogmas ist eben diess, dass, was nur von der Auctorität der göttlichen Offenbarung gelten kann, auf den Auctoritätsglauben überhaupt ausgedehnt und die menschliche Auctorität mit der göttlichen identificirt wird. Wenn übrigens Duns Scotus den Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion ganz zu einem Beweis für die Göttlichkeit der Schrift macht, so wird dabei eigentlich vorausgesetzt, dass die Erkenntnissquelle des Christenthums nur die Schrift ist.

Der protestantische Grundsatz von der ausschliesslichen Auctorität der Schrift konnte in unserer Periode noch nirgends zum klaren Bewusstsein durchdringen; doch ist bemerkenswerth, wie dieser Grundsatz schon jetzt auch bei den häretischen Secten, deren Opposition gegen die herrschende Kirche sich durch das ganze Mittelalter hindurchzieht, da und dort in seiner Bedeutung sich ankündigt. Schon bei den Katharern wird man durch Einzelnes daran erinnert, ganz besonders aber drangen die Waldenser auf das reine, einfache, apostolische Christenthum, das Christenthum der Schrift im Gegensatz gegen das der Kirche. Wie gut die katholische Kirche die Folgen ahnte, die ein solches Zurückgehen auf die Auctorität der Schrift für die Auctorität der kirchlichen Tradition haben musste, beweist das zuerst von der Synode zu Toulouse im Jahr 1229 gegebene, und dann auf der Synode zu Tarragona im Jahr 1234 wiederholte Decret, durch welches den Laien der Gebrauch der Bibel oder der Bibelübersetzungen verboten wurde. An diese Secten schliessen sich

---

Augustinus de civit. Dei 18, et ideo, quia simplices sequentes tales demonstrationes bene possent dubitare, cui esset assistendum. Ideo tuta est via et facilis et communis auctoritas certa, quae non potest fallere, nec falli.

durch die Geltendmachung desselben Princips die unmittelbaren Vorläufer der Reformation an. Doch ist dieses Princip selbst von Wessel, sosehr seine Theologie einen biblischen Charakter an sich trägt, noch nicht unmittelbar ausgesprochen. Der nicht blos biblische, sondern insbesondere auch evangelische Charakter seiner Theologie zeigt sich auch dadurch, dass er von der im alten Testamente noch unvollkommen niedergelegten Offenbarung ihre vollkommnere Darstellung in den Schriften des neuen Testaments unterscheidet, er verbindet aber damit eine eigene Vorstellung von der der göttlichen Offenbarung an sich anhängenden Unvollkommenheit und Beschränktheit. Das erste, ursprüngliche, ewig vollkommene, gleichsam ganz ausgesprochene Wort Gottes ist der göttliche Logos; dieses Wort trat schon in eine gewisse Beschränkung ein, als durch dasselbe und nach seinem Bilde die Welt geschaffen und hier das Unendliche im Endlichen ausgedrückt wurde, noch mehr, als es selbst Fleisch wurde und sich von Kindheit an durch alle Stadien der Menschheit entwickelte, aber doch trug auch das menschgewordene Gotteswort die ganze Fülle der Gottheit und alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss in sich. Weniger vollkommen ist diese göttliche Weisheitsfülle niedergelegt und ausgedrückt in den Schriften, die von Christus Zeugniss geben, sei es nun prophetisch oder geschichtlich, aber doch vollendeter in den letztern, d. h. im neuen Testament, wiewohl auch im Evangelium und im ganzen neuen Testament das Wort selbst abgekürzt ist, und das Wort nicht vollständig ausdrückt, das um unsertwillen Kind geworden ist. Auf beiden Seiten hat also Gott sein Wort abgekürzt, in der Schöpfung und in der Schrift, und auf keiner Seite hat er es vollendet. Zur eigentlichen Vollendung wie zum vollständigen Sieg kommt das ewige Wort Gottes, welches unterdessen immer wächst, erst am Ende der

Dinge, wenn der Sohn sich alles unterworfen hat und das Reich dem Vater übergibt (*De causis incarn.* c. 5). Auf ähnliche Weise identificirte auch Origenes das Wort der Schrift und den Logos.

Von der Inspiration hatte man noch immer die alte ebenso überspannte als unbestimmte Vorstellung. *Auctor sacrae scripturae est Deus*, sagt Thomas 1. qu. 1. art. 10, desswegen habe die Schrift nicht blos einen historischen oder buchstäblichen, sondern auch einen geistigen Sinn. Ausführlicher spricht Thomas an einem andern Orte, wo man es zunächst nicht erwartete, von der Inspiration in der *Secunda secundae* qu. 171 f., wo er nach der Beschreibung der einzelnen Tugenden und Laster, welche allgemeine Zustände sind, auf die Beschreibung der besondern übergeht, die nur einzelnen Menschen zukommen. Hier spricht er nun zuerst von der Prophetie in mehreren quaest. und artic. In der qu. 171. art. 5 beantwortet er die Frage: ob der Prophet immer unterscheide, was er durch den eigenen Geist sagt, und was durch den Geist der Prophetie, durch Unterscheidung der *expressa revelatio* und eines *instinctus*, welchen der menschliche Geist bisweilen unbewusst habe. Dieser *instinctus divinus* ist ein geringerer Grad des Zustandes der Prophetie als die *certitudo prophetica*. In der qu. 172. art. 3 wird die Frage: ob zur Prophetie eine natürliche Disposition erforderlich sei, so beantwortet: Wie beim göttlichen Wirken überhaupt das Vorhandensein einer Materie nicht erfordert wird, sondern Gott Materie, Disposition und Form zugleich hervorbringt, so muss auch bei geistigen Wirkungen nicht voraus schon eine Disposition hiezu stattfinden, sondern Gott kann zugleich mit der geistigen Wirkung die nach der Ordnung der Natur erforderliche Disposition hervorbringen. Die alte Vergleichung des im Zustande der Prophetie Befindlichen mit einem musikali-

schen Instrument wiederholt auch Thomas[1]). Er unterscheidet qu. 173. art. 3. 4 vier Arten der Prophetie. *Prophetica revelatio, fit secundum quatuor, scilicet secundum influxum intelligibilis luminis,* durch innere Erleuchtung, die die Geisteskraft erhöht, *secundum immissionem intelligibilium specierum,* durch Mittheilung von Ideen, *secundum impressionem vel ordinationem imaginabilium formarum,* durch Phantasiebilder, *et secundum expressionem formarum sensibilium,* durch Anschauung sinnlicher Gegenstände, wie z. B. der feurige Busch Mosis. Darnach unterscheidet Thomas im Folgenden auch verschiedene Grade des Zustandes der Prophetie. Der Lehre von der Prophetie wird hier zwar keine speciellere Beziehung auf die Inspiration der Schrift gegeben, gleichwohl ist, da sich die Anwendung von selbst ergibt, der hier gemachte Versuch einer entwickelteren Inspirationstheorie nicht ganz unwichtig. Bei den Scholastikern war der alte strenge Inspirationsbegriff im Grunde nur eine Überlieferung[2]). Bei denjenigen, welche nicht ebensosehr wie die Scholastiker an der Tradition hiengen, sondern über die Tradition das biblische Christenthum setzten, steigerte sich der Inspirationsbegriff im Interesse der Auctorität der Schrift. In diesem Sinne stellte z. B. Wessel

---

1) Qu. 173. art. 4: *Dicendum, quod in revelatione prophetica movetur mens prophetae a spiritu s. sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens prophetae non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum.* Doch kann in dieser dreifachen Beziehung ein Mangel an Erkenntniss stattfinden.

2) Nur Abälard sagte in dem Prol. zu *Sic et non* geradezu, auch die Propheten und Apostel seien von Irrthümern nicht frei gewesen. Auch die Propheten haben nicht immer die Gnadengabe der Prophetie gehabt, und in der Meinung, den Geist der Prophetie zu haben, öfters mit ihrem eigenen Falsches vorgebracht. Es habe ihnen diess zur Bewahrung der Demuth gedient, um richtiger zu erkennen, was sie durch den Geist Gottes und was sie durch ihren eigenen seien. Nun erwähnt er den Irrthum, in welchen selbst der Apostel ungeachtet aller seiner Gnadengaben gerathen sei.

(*De communione Sanctorum*) die Auctorität des Apostels Petrus und seines ersten Briefs, als eines vom h. Geist eingegebenen Buchs, der Auctorität des Papstes so entgegen, dass die erstere in allen Beziehungen bis auf das einzelne Wort vollkommen irrthumsfrei, die letztere aber der Möglichkeit des Irrens unterworfen sei. Die ganze Schrift ist nach Wessel ein zusammenhängendes Ganze, dessen einzelne Theile nothwendig vom h. Geist eingegeben und wahr sein müssen. Denn das Ganze ist nicht wahr, wenn auch nur der kleinste Theil falsch ist. Auch nicht die geringste gelegentliche Behauptung (*contingens categorica*) kann in ihr falsch sein, weil sie nicht aufgelöst werden kann, und ebendesswegen auch ein nothwendig zusammenhängendes Ganze bildet [1]).

Die Geschichte der einzelnen Dogmen.

Die Lehre von Gott.

Die wissenschaftliche Behandlung der Lehre von Gott hat durch die Scholastik einen grossen Fortschritt gemacht. Auf dem dialektisch-speculativen Standpunkt, auf welchem die Scholastiker standen, konnten sie sich nicht blos damit begnügen, den Glauben an Gott als Thatsache des religiösen Bewusstseins oder der Offenbarung vorauszusetzen, oder die Lehre von Gott nur mit der kirchlichen Lehre von der Trinität zusammenzunehmen. Wie die Scholastik ihrem Wesen nach sowohl Philosophie als Theologie ist, so musste schon das philosophische Element, das sie in sich hatte, ein Impuls für die Scholastiker sein, die Lehre von Gott, oder die Idee Gottes als die Idee des Absoluten zum Gegenstand der denkenden Betrachtung zu machen. Was Gott seiner absoluten Idee nach ist, welche Realität diese Idee hat, und wie sich das Bewusst-

1) Vgl. Ullmann, Joh. Wessel S. 222.

sein zu ihr verhält, diese rein speculativen Fragen hatten für die Scholastiker an sich ein ganz anderes Interesse, als die Lehre von Gott in der ganzen bisherigen Entwicklungsgeschichte des christlichen Dogma gehabt hatte. Ein weiteres Moment, welches gleichfalls dazu beitrug, dass die Lehre von Gott nun genauer und umfassender behandelt wurde, lag in der der Scholastik eigenen methodischen Behandlung des Dogma. Eine Theologie als Wissenschaft gab es ja erst seit der Scholastik. Das Hauptobject jeder Theologie kann nur die Lehre sein, von welcher sie selbst den Namen hat. Daher steht bei Duns Scotus unter den allgemeinen Fragen, die er an die Spitze seines Systems stellt, auch die Frage voran: *utrum theologia sit de Deo tanquam de primo subjecto.*

Ehe man untersuchen kann, was Gott seinem Wesen nach ist, muss man vor allem wissen, ob Gott ist, welche objective Realität die Idee Gottes hat, und wie man sich derselben bewusst wird. Die Beweise für das Dasein Gottes machen daher einen wesentlichen Bestandtheil der scholastischen Lehre von Gott aus. Die Scholastik wollte überhaupt das Sein durch das Denken begreifen, vom Begriffe aus in die objective Realität der Dinge eindringen, und der Weg, auf welchem diess geschehen sollte, war der der logischen Demonstration. Argumente, durch welche in der Form des Syllogismus das Dasein Gottes bewiesen werden sollte, gehören ganz zum Charakter der Scholastik. In dem berühmten ontologischen Argument Anselm's aber machte die Scholastik auch den Versuch, die Einheit des Denkens und des Seins als eine unmittelbare aufzufassen, in dem Denken als solchem seine Identität mit dem Sein nachzuweisen, oder die Idee Gottes als die Idee des Absoluten ebendadurch zu bestimmen, dass sie die unmittelbare Einheit des Denkens und des Seins ist.

Um das ontologische Argument Anselm's in seiner wahren Bedeutung aufzufassen, darf man es nicht mit der Argumen-

tationsweise verwechseln, deren sich Anselm in seinem Monologium bedient. Denn wenn Anselm in seinem Monologium so argumentirt: Wie das Gute, d. h. alles, was wir der Erfahrung zufolge in der gegebenen Wirklichkeit gut nennen, durch das an sich Gute das ist, was es ist, d. h. gut, so ist alles, was ist, durch das Sein, das *esse* oder die *essentia;* dieses Sein aber ist durch sich selbst, und durch dieses Sein, das allein durch sich selbst ist, ist alles Gute und Grosse; es gibt somit ein Absolutes, durch welches alles ist, was es ist, — so ist diess nur die gewöhnliche Schlussweise, das Zurückgehen vom Bedingten auf das, was es zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, das Unbedingte. In seinem Proslogium dagegen wollte Anselm, wie er ausdrücklich sagt, ein Argument aufstellen, bei welchem nichts Gegebenes vorausgesetzt würde, d. h. die objective Realität der Idee Gottes aus der Idee selbst beweisen. Diess ist die Aufgabe des ontologischen Beweises, und der Gang desselben ist daher, zuerst den Begriff Gottes aufzustellen, und sodann aus dem aufgestellten Begriff nachzuweisen, dass der Begriff unmittelbar auch das Sein in sich schliesst. Gott ist seinem Begriff nach das Höchste und Grösste, das gedacht werden kann; als Gedachtes ist dieses Höchste und Grösste eine blosse Vorstellung des vorstellenden Subjects, Gott ist also nur für das subjective Bewusstsein, und es kommt nun darauf an, das blos Gedachte und Vorgestellte auch als das an sich Seiende aufzuzeigen, den Übergang zu finden von der Subjectivität der Vorstellung zu der Objectivität des Seins. Dieser Übergang liegt aber schon darin, dass der Gegenstand und Inhalt des Vorstellens und Denkens das Grösste und Höchste ist. Gott wäre also nicht, was er nach dem aufgestellten Begriff sein soll, das Grösste und Höchste, über welches hinaus nichts Höheres und Grösseres gedacht werden kann, der absolut Höchste und Grösste, wenn er blos subjectiv wäre, als Gedachtes, in

der blossen Vorstellung, wenn diese Vorstellung nicht auch objective Realität hätte. Wäre Gott nur in dem vorstellenden Bewusstsein, so könnte man sich ja noch etwas Höheres und Grösseres denken, als Gott ist, nämlich das, was nicht blos in der Vorstellung ist, sondern auch in der objectiven Realität existirt. Diess wäre aber ein Widerspruch mit der Voraussetzung, von welcher man ausgeht, mit der aufgestellten Definition; Gott kann daher seinem Begriffe nach nur das sowohl objectiv als subjectiv existirende höchste absolute Wesen sein. Es ist also der Begriff Gottes, als des Absoluten, in welchem Denken und Sein an sich eins sind, das Absolute wäre nicht das Absolute, wenn es als das Gedachte nicht auch das Seiende wäre, wenn sein Begriff nicht unmittelbar auch das Sein in sich enthielte.

Schon ein Zeitgenosse Anselm's, der nicht näher bekannte Mönch Gaunilo in dem Kloster Marmoutier, hat gegen das Argument Anselm's die Einwendung gemacht, die sich zunächst aufdrängt, dass mit der Vorstellung einer Sache nicht auch schon ihre wirkliche Existenz gesetzt sei, dass vielmehr die Vorstellung völlig inhaltsleer sei, wenn sie nicht auf der Wirklichkeit beruhe. Nur wenn vor allem gewiss sei, dass jenes Grösste und Höchste in der Wirklichkeit existire, könne man daraus, dass es grösser als alles ist, schliessen, dass es in sich selbst subsistire. Gaunilo erläuterte das Moment seiner Argumentation durch das Beispiel einer Insel im Ocean, welche man wegen der Unmöglichkeit, sie zu finden, die verlorene nenne, und von welcher man noch Herrlicheres rühme, als von den Inseln der Seligen gefabelt werde. Alles diess sich vorzustellen, habe keine Schwierigkeit, wenn nun aber einer sage, weil man sich keine schönere Insel denken könne, und weil es ein grösserer Vorzug sei, nicht blos in der Vorstellung, sondern auch in der Wirklichkeit zu existiren, also müsse diese Insel wirklich existiren, so werde man diess nur

für einen Scherz halten können. Nicht anders verhalte es sich demnach auch mit Anselm's Argument für das Dasein Gottes. Gaunilo gab seiner Schrift den Titel: *Liber pro insipiente adv. Ans. in proslog. ratiocinationem.* Es bezieht sich diess darauf, dass Anselm in seinem Proslogium seine Aufgabe so bestimmte, den *insipiens* zu widerlegen, welcher Ps. 12, 1 in seinem Herzen spricht, *non est Deus.* Die Sache dieses *insipiens* wollte gleichsam Gaunilo führen, indem er zu zeigen suchte, dass er noch nicht widerlegt sei. Die Kritik Gaunilo's hat um so grösseres Interesse, da Anselm durch sie zu einer Vertheidigung seines Arguments veranlasst wurde, in welcher sich das Hauptmoment desselben um so mehr herausstellen musste. Gaunilo hätte Recht, wenn es kein anderes Sein gebe, als ein endliches und empirisch gegebenes. Vom empirischen Standpunkt aus konnte Gaunilo der Behauptung Anselm's, dass schon in der Vorstellung die reale Existenz enthalten sei, entgegenhalten, dass die Vorstellung schon als Vorstellung alle ihre Realität nur aus der Realität des Existirenden habe. Da es nun aber nicht blos ein Endliches, sondern auch ein Absolutes gibt, so muss es sich auch mit dem absoluten Sein anders verhalten, als mit dem endlichen. Diesen Hauptpunkt hebt wirklich Anselm in seiner Antwort *(Liber apologeticus contra Gaun. respond. pro insip.)* hervor. Was er in verschiedenen Wendungen wiederholt, ist, dass das Absolute ebendarum, weil es das Absolute ist, nicht blos ein Gedachtes sein kann, dass es als Gedachtes auch ein Seiendes ist, dass also die Identität des *esse in intellectu* mit dem *esse in re* einzig nur in dem Begriffe dessen, *quo majus cogitari non potest,* enthalten ist, und sobald man unter diesen Begriff herabgeht, auch nicht festgehalten werden kann. Es kommt also alles darauf an, dass das, *quo majus cogitari non potest,* als solches ein von allem andern wesentlich verschiedener Begriff ist, oder das Sein des Absoluten ein anderes ist,

als das der endlichen Dinge [1]). In dieser Hinsicht lässt sich gegen Anselm nichts einwenden, das Mangelhafte bei ihm ist nur die Form, in welcher er das Absolute als die Einheit des Denkens und Seins ausspricht, dass sein sogenannter Beweis ein Beweis sein will, in welchem alles, die ganze Realität des Absoluten nur an dem logischen Schluss zu hängen scheint, dass das, *quo majus cogitari non potest*, nicht das wäre, *quo majus cogitari non potest*. wenn nicht das *in intellectu esse* auch das *in re esse* wäre. Durch die Form des Schlusses wird so auseinandergehalten, was an sich eins ist, und es entsteht der Schein, man komme erst von dem Einen auf das Andere, während man doch mit und in dem Einen schon das Andere hat. Was also überhaupt der Charakter der Scholastik ist, auf dem Wege des Syllogismus den Übergang vom Begriff zum Sein zu finden, drückt sich auch in Anselm's ontologischem Argument aus. Das Sein des Absoluten ist nur ein logisch erschlossenes, und weil dieses Band der Identität des Denkens und Seins nur innerhalb des Bewusstseins geknüpft wird, dringt sich auch dem Bewusstsein immer wieder die unabweisliche Besorgniss auf, dass dieses Band sich wieder löse, dass das Gedachte, als solches, also ebendesswegen, weil es nur das Gedachte, nicht das Denkende selbst ist, ein wesentlich anderes ist, als seine reale Existenz.

Hieraus ist es zu erklären, warum Anselm's ontologisches Argument bei den Scholastikern nicht den Beifall fand, welchen man erwarten sollte. Die Scholastiker hiengen an der

---

1) Anselm spricht diess klar und bestimmt in den Worten aus a. a. O. c. 4: *Omnia possunt cogitari non esse, praeter id, quod summe est. Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium, aut finem, aut partium habent conjunctionem, et quidquid alicubi aut aliquando totum non est; illud vero solum, non potest cogitari non esse, in quo nec initium, nec finem, nec partium conjunctionem, et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio.*

syllogistischen Form. Beurtheilte man nun das Argument Anselm's nur nach seiner syllogistischen Form, so musste man immer wieder daran Anstoss nehmen, dass von der Vorstellung auf das Sein geschlossen werden sollte. Man sah sich daher genöthigt, wenn einmal das Dasein Gottes syllogistisch bewiesen werden sollte, der logischen Demonstration eine reellere Grundlage zu geben, als die blosse Vorstellung. Die Wirklichkeit, die gegebene Erfahrung, war den Scholastikern der Ausgangspunkt, von welchem der Syllogismus die in's Übersinnliche hinüberführende Brücke erbauen sollte. Diesen Weg schlugen schon die nächsten nach Anselm ein, die beiden Victoriner Hugo und Richard. Von dem Unzweifelhaften, sagt der Letztere (De trin. I, 10), von den durch die Erfahrung uns bekannten Gegenständen muss man ausgehen, und von ihnen auf das, was über uns ist, schliessen. Von den zeitlichen Dingen trennt sich täglich etwas, und Anderes kommt hinzu; was vorher nicht war, wird. Alles Zeitliche hat das gemein, dass es nicht von Ewigkeit, und eben desshalb auch nicht von sich selbst ist. Aus dem Zeitlichen nun, das sein Sein nicht aus sich selbst hat, schliesst man auf das, was von sich selbst und daher von Ewigkeit ist, weil sonst dasjenige, was sein Sein nicht von sich selbst hat, nicht existiren könnte. Denselben Gang nimmt Hugo *(De sacr. chr. fidei)*, indem er kosmologisch und physikotheologisch aus der Veränderlichkeit der Natur, aus dem steten Entstehen und Vergehen des Einzelnen auf einen Anfang des Ganzen, und auf einen anfangslosen Urheber, und aus der so verschiedenartigen, aber gleichwohl so geordneten Bewegung der Körper auf die Nothwendigkeit eines innerlich unsichtbar allem vorstehenden und alles nach festem Gesetz leitenden Weltregierers schliesst. Wenn auch diese Scholastiker sich nicht ausdrücklich gegen das ontologische Argument erklären, so ist doch der Standpunkt, auf welchen sie sich stellen, gegen dasselbe. Auf dem-

selben Standpunkt steht auch Thomas von Aquino, er gibt aber zugleich auch eine Kritik desselben. Indem Thomas seine Untersuchung der Lehre von Gott mit der Frage beginnt, ob das Dasein Gottes unmittelbar gewiss sei [1]), führt er das ontologische Argument als bejahendes Moment der Frage auf. Es gebe Manches, dessen Gewissheit mit dem Begriff der Sache selbst gegeben sei. Sobald man wisse, was das Ganze sei, und was ein Theil, wisse man auch, dass das Ganze grösser sei, als ein Theil desselben, ebenso wisse man auch, sobald man wisse, was der Name Gott bedeute, dass Gott ist. Der Name bedeute das Grösste, das durch einen Begriff bezeichnet werden könne. Wenn nun, was sowohl in der Wirklichkeit als in der Vorstellung ist, grösser sei, als was in der blossen Vorstellung ist, so müsse Gott, sobald er in der Vorstellung sei, auch in der Wirklichkeit sein, und das Sein Gottes sei daher unmittelbar gewiss. Dagegen wendet nun aber Thomas ein: Gesetzt auch, jeder denke sich unter dem Namen Gottes, was durch denselben bezeichnet wird, nämlich das, über welches hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, so folge daraus noch nicht, dass er sich das durch den Namen bezeichnete als etwas wirklich Seiendes denke, sondern er habe es nur in seiner Vorstellung, und es könne nicht bewiesen werden, dass es in der Wirklichkeit sei, wenn nicht in der Wirklichkeit etwas aufgewiesen werden könne, über welches hinaus nichts Grösseres gedacht werden könne; ein solches gebe es aber nicht für die, die behaupten, dass Gott nicht ist. Thomas läugnet demnach die Beweiskraft des ontologischen Arguments, und zwar aus demselben Grunde, mit welchem es schon Gaunilo bestritten hatte, dass das Sein in der Vorstellung ein ganz anderes sei, als das Sein in der Wirklichkeit; nur wird von Thomas wie von Gaunilo keine weitere Rücksicht

1) Summa theol. P. 1. qu. 2.

darauf genommen, dass diese Identität des *esse in intellectu*, und des *esse in re* nicht schlechthin behauptet werden soll, sondern nur sofern das Absolute seinem Begriffe nach wesentlich diese Identität selbst ist. Auf der andern Seite behauptet aber Thomas doch auch wieder, dass der Satz: Gott ist, unmittelbar gewiss ist, allein diese unmittelbare Gewissheit soll ihm nur an sich zukommen, nicht aber in Beziehung auf uns, oder für das subjective Bewusstsein, eine Unterscheidung, gegen welche Duns Scotus mit Recht bemerkt hat, dass sie auf einem unrichtigen Begriff beruhe. Unmittelbar gewiss ist ein Satz, sagt Duns Scotus [1]), wenn seine Begriffe eine evidente Wahrheit in sich schliessen, so dass nicht blos eine unbestimmte Vorstellung der Sache, sondern ein klarer, bestimmter Begriff derselben stattfindet. Ebendesswegen kann man auch nicht zwischen einem an sich gewissen und einem subjectiv erkennbaren Satz unterscheiden, weil beides identisch ist. An sich gewiss ist ein Satz, weil er an sich von einem Verstand erkannt werden kann; würde es keinen wirklich erkennenden Verstand geben, so gäbe es auch keinen an sich gewissen Satz. Es lässt sich demnach mit Einem Worte, so wie von Thomas geschehen ist, desswegen nicht unterscheiden, weil ein an sich gewisser Satz auch ein gewusster sein muss, die an sich seiende Wahrheit nur für das Bewusstsein eines sie wissenden Subjects sein kann. Ist also der Satz: Gott ist, ein an sich gewisser, so muss er es auch in Beziehung auf uns sein, und Thomas muss daher, wenn er das Anselm'sche Argument desswegen bestreitet, weil das *esse in intellectu* etwas ganz anderes ist, als das *esse in re*, überhaupt läugnen, dass der Satz: Gott ist, ein unmittelbar gewisser ist, d. h. ein solcher, in welchem mit dem Begriff der Sache auch die reale

1) Comm. in sent. zu L. 1. dist. 2. qu. 1. Opp. Lugd. 1639. T. V. P. 1. S. 237.

Existenz derselben gesetzt ist. Ist nun der Satz: Gott ist, kein unmittelbar gewisser, so muss er erst demonstrirt werden. Er scheint aber kein demonstrirbarer Satz zu sein. Soll das Sein Gottes demonstrirt werden, so könnte es nur durch die Wirkungen Gottes geschehen; da aber die Wirkungen endlich sind, Gott selbst unendlich ist, so findet zwischen der Ursache und den Wirkungen kein adäquates Verhältniss statt, und es gibt daher auch für die Demonstration keinen Übergang von den Wirkungen zur Ursache. Gleichwohl behauptet Thomas, dass, wenn auch die Wirkungen in keinem adäquaten Verhältniss zu der Ursache stehen, doch aus jeder Wirkung das Sein der Ursache klar demonstrirt werden kann. Hiemit betritt nun Thomas den Weg der eigentlichen Demonstration, und stellt fünf Argumente für das Dasein Gottes auf, deren jedes von einem andern Punkt der gegebenen Wirklichkeit aus auf die absolute Ursache derselben zurückgeht. Qu. 2. art. 3.

Das erste Argument geht vom Begriffe der Bewegung aus. Die sinnliche Wahrnehmung zeigt, dass es in der Welt etwas gibt, was bewegt wird, alles aber, was bewegt wird, wird von etwas anderem bewegt. Unmöglich ist, dass etwas als Bewegtes zugleich Bewegendes ist, oder sich selbst bewegt, sondern was bewegt wird, muss von einem Andern bewegt werden. Wenn also das, von welchem es bewegt wird, bewegt wird, so muss es von einem Andern bewegt werden, und dieses wieder von einem Andern; in's Unendliche aber kann man so nicht fortgehen, weil sonst kein erstes Bewegendes wäre, und somit auch kein anderes Bewegendes, weil das mittelbar Bewegende nur bewegt, sofern es von dem ersten Bewegenden bewegt wird. Man muss daher zuletzt auf ein erstes Bewegendes kommen, das von keinem Andern bewegt wird, worunter man allgemein Gott versteht.

Das zweite Argument geht vom Begriffe der wirkenden Ursache aus. In den sinnlichen Dingen bemerken wir eine

Ordnung der wirkenden Ursachen, und doch ist nicht möglich, dass etwas die wirkende Ursache seiner selbst ist, weil es ja sonst sein müsste, ehe es ist, was nicht möglich ist. Ebenso wenig aber kann es eine unendliche Reihe wirkender Ursachen geben, weil in jeder Reihe wirkender Ursachen das Erste die Ursache des Mittleren ist, und das Mittlere die Ursache des Letzten, bestehe das Mittlere aus Mehrerem oder aus Einem; fehlt aber die Ursache, so fehlt auch die Wirkung, gibt es also kein Erstes in den wirkenden Ursachen, so gibt es auch kein Letztes und Mittleres. Keine erste wirkende Ursache aber gibt es, wenn es eine unendliche Reihe wirkender Ursachen gibt, und so gibt es auch keine letzte Wirkung und keine mittleren wirkenden Ursachen, was falsch ist, also muss es eine wirkende Ursache geben, die alle Gott nennen.

Das dritte Argument ist vom Begriff des Möglichen und Nothwendigen genommen. Es gibt in den Dingen so Vieles, was ebenso gut sein als nicht sein kann, so Vieles, was entsteht und vergeht, somit sein und nicht sein kann. Unmöglich ist, dass alles dieser Art immer ist, weil, was nicht sein kann, auch wirklich einmal nicht ist. Wenn nun möglich ist, dass alles nicht ist, so war auch einmal wirklich nichts. Ist aber diess, so müsste auch jetzt nichts sein, weil, was nicht ist, nur durch etwas, das ist, anfangen kann zu sein. Gab es also nichts Seiendes, so kann auch nichts angefangen haben, zu sein, und es müsste so auch nichts sein, was offenbar falsch ist. Also hat nicht alles Seiende ein blos mögliches Sein, sondern es muss auch etwas Nothwendiges in den Dingen sein. Alles Nothwendige hat aber entweder die Ursache seiner Nothwendigkeit anderswoher, oder nicht. Eine unendliche Reihe des Nothwendigen aber, das eine Ursache seiner Nothwendigkeit hat, kann es nicht geben, also muss es etwas geben, das an sich nothwendig ist, und die Ursache seiner Nothwendigkeit nicht anderswoher hat, sondern für Anderes

die Ursache der Nothwendigkeit ist, was man allgemein Gott nennt.

Das vierte Argument ist von dem graduellen Unterschied genommen, der in den Dingen stattfindet. Es gibt in den Dingen ein mehr und minder Gutes, Wahres u. s. w. Dieses Mehr und Minder wird von Verschiedenem gesagt, das sich auf verschiedene Weise dem höchsten Grad nähert. Es gibt also etwas, das das Wahrste, Beste, Edelste ist, und folglich auch ein höchstes Wesen überhaupt. Was aber das Höchste in einer bestimmten Gattung ist, ist die Ursache von allem, das zu dieser Gattung gehört. Also gibt es etwas, das für alle Wesen die Ursache des Seins, der Güte und jeder Vollkommenheit ist, und diess nennen wir Gott.

Das fünfte Argument ist von der Regierung der Welt genommen. Wir sehen, dass bewusstlose Wesen, Naturkörper, für einen bestimmten Zweck thätig sind. Wir sehen diess daraus, dass sie, wenn auch nicht immer, doch im Allgemeinen auf dieselbe Weise thätig sind, um das Beste zu erreichen. Hieraus erhellt, dass sie nicht zufällig, sondern mit einer bestimmten Richtung nach einem Ziele streben. Was aber kein Bewusstsein hat, strebt nicht nach einem Ziel, wenn es nicht von einem, der Bewusstsein hat, seine Richtung erhält, wie der Pfeil von dem, der ihn abschiesst. Also gibt es ein selbstbewusstes Wesen, von welchem alle natürlichen Dinge auf ihr Ziel hingerichtet werden, und dieses Wesen nennen wir Gott.

Diese ganze Argumentationsweise beruht auf dem Schlusse aus den Wirkungen auf die Ursache. In den einzelnen Argumenten, in die sie sich theilt, ist der Gedanke des kosmologischen Arguments der vorherrschende, doch ist auch das physiko-theologische Argument, obgleich es vom kosmologischen nicht bestimmt unterschieden wird, nicht unbeachtet geblieben, und es ergibt sich daher als Resultat der Beweis-

führung, dass Gott nicht blos das an sich seiende nothwendige Wesen ist, sondern auch ein intelligentes und selbstbewusstes, die höchste, alles nach Zwecken bestimmende Vernunft.

Für einen unmittelbar gewissen Satz hält auch Duns Scotus den Satz nicht, dass Gott ist [1]). Was er hierüber sagt, scheint in der Hauptsache auf den Kant'schen Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile hinauszukommen, dass es nämlich bei allen das Dasein und Wesen Gottes betreffenden Sätzen vor allem darauf ankomme, die Einheit des Prädicats mit dem Subject nachzuweisen. Das Anselm'sche Argument könne schon desswegen nicht als ein unmittelbar gewisser Satz gelten, weil es nach Anselm selbst sich noch auf andere Syllogismen stützen müsse. Da nun das Dasein Gottes, als des absoluten Wesens, nicht aus dem Begriffe selbst, *a priori*, bewiesen werden kann, so bleibt nur der aposteriorische, von den Creaturen ausgehende Weg übrig, und da die relativen Eigenschaften des absoluten Wesens in einem unmittelbareren Verhältniss zu den Creaturen stehen, als die absoluten, da aus dem Sein eines Relativen unmittelbar das Sein seines Correlativen folgt, so muss man sich zunächst an die relativen Eigenschaften halten, um aus ihrem Sein das Sein des absoluten Wesens zu beweisen. Die relativen Eigenschaften, die das absolute Wesen in seiner Beziehung zu den Creaturen hat, sind entweder Eigenschaften der Causalität oder der Vollkommenheit, und die Causalität ist eine doppelte, sofern man entweder auf die Wirkung oder den Zweck sieht. Der Beweis nimmt daher folgenden Gang: 1. wird gezeigt, dass es eine schlechthin erste Causalität gibt, eine schlechthin erste Endursache, und ein schlechthin Erstes als höchstes Wesen; 2. dass einem Wesen, welchem eine dieser Primitäten zukommt, auch die andern Primitäten zukommen, und 3. dass

1) A. a. O. S. 239 ff.

diese dreifache Primität oder Absolutheit nur Einer Natur zukommt, so dass es nicht mehrere specifisch oder quiditativ verschiedene Wesen geben kann. In Ansehung dieser drei Primitäten selbst aber sind es drei Momente, durch die sich der Beweis hindurchbewegt: 1. wird gezeigt, dass es ein Erstes dieser Art gibt, oder dass es ein möglicher und nothwendiger Begriff ist; 2. dass es ein Incausables ist, nicht etwas, das erst zur Ursache wird, d. h. reine Ursächlichkeit, und 3. dass es wirklich existirt. Es sind also im Ganzen neun Conclusionen, aus welchen der erste Artikel der ganzen Beweisführung besteht. Der Beweis ist sehr weitläufig angelegt, und mit allem Aufwand dialektischen Scharfsinns und scholastischer Subtilität ausgeführt. Er lässt sich jedoch auf wenigere Hauptmomente zurückführen. Dass, was der dritte Artikel beweist, das Absolute das absolut Eine ist, liegt im Begriff des Absoluten selbst. Dass ferner, wovon der zweite Artikel handelt, die dreifache Primität an sich eine und dieselbe ist, in den drei Begriffen der absoluten Causalität (des *primum secundum efficientiam*), der absoluten Endursache (des *primum secundum rationem finis*) und der absoluten Eminenz (des *primum secundum eminentiam*) dasselbe Eine Absolute nach drei verschiedenen Beziehungen, unter drei verschiedenen Gesichtspunkten sich darstellt, hat keine weitere Bedeutung, da Duns Scotus diese drei Begriffe in kein inneres Verhältniss zu einander setzt. Der Hauptbegriff, um welchen sich die ganze Argumentation bewegt, ist der Begriff der absoluten Causalität. Duns Scotus zeigt zuerst die Möglichkeit und Nothwendigkeit des Begriffs einer schlechthin ersten Causalität. Für diesen Zweck geht er vom Begriff eines bewirkbaren Dings aus. Es gibt ein *effectibile*, das entweder durch sich oder durch nichts, oder durch ein Anderes ist. Durch nichts kann es nicht sein, weil nichts nichts bewirkt, auch nicht durch sich, weil nichts sich selbst erzeugt, es kann also nur

durch ein Anderes sein. Ist nun dieses Andere das schlechthin Erste, so hat man, was man sucht, ist es aber selbst durch ein Anderes bewirkt, so ist bei diesem Andern wieder derselbe Fall, und man muss entweder in's Unendliche fortgehen, oder bei einem schlechthin Ersten stehen bleiben. Da man nun nicht in's Unendliche hinaufsteigen kann, so muss es ein absolut Erstes geben. Es kommt daher darauf an, zu beweisen, dass eine endlose Reihe von Ursachen und Wirkungen nicht möglich ist. In dieser Hinsicht unterscheidet Duns Scotus zwischen einer essentiellen und accidentellen Reihe von Ursachen, oder zwischen einer intelligibeln und einer empirischen, und der Hauptsatz, welchen er aufstellt, ist, dass der Wechsel von Ursache und Wirkung, in welchem beide immer auseinanderfallen, nicht möglich ist ohne die Identität von Ursache und Wirkung, oder der unendliche Fluss der accidentellen Reihe nicht möglich ist, ohne dass er den *status* der essentiellen zu seiner Voraussetzung hat.

Es gibt also ein absolut erstes Bewirkendes (ein *simpliciter primum effectivum*), doch ist es zunächst nur möglich; in dieser Möglichkeit soll aber auch schon die Nothwendigkeit enthalten sein, weil das, wovon man ausgeht, nicht ein gegebenes Bewirkbares ist, was nur ein Zufälliges wäre, sondern es ist der Begriff des Bewirkbaren, oder wie Duns Scotus sich ausdrückt, die *natura, quiditas, possibilitas* des *effectibile.* Dieser Begriff ist ein nothwendiger. Die Hauptsache ist jedoch, da die zweite Conclusion nur sagt, das *primum effectivum* sei als *ineffectibile* auch *incausabile,* die dritte Conclusion: die erste Causalität ist wirklich. Da es ihrem Begriff widerspricht, von einem andern zu sein, so ist eben damit gesagt, dass sie von sich sein könne. Daraus aber folgt, dass sie von sich ist. Das Seinkönnen ist also ein unmittelbares durch sich Sein. Alles kommt dabei auf den Begriff der reinen Causalität an, welche nicht von einem Andern und nicht von sich selbst hervorge-

bracht wird, sondern nur Anderes hervorbringt. Der Begriff der Causalität ist durch das Wirkliche gegeben, aber nicht durch ein bestimmtes Einzelnes, weil das Einzelne für sich auch nur das Zufällige ist, worin schon das Bewusstsein der Unmöglichkeit liegt, das Zufällige zum Begründenden für das Absolute zu machen, also kann es nur das an sich Wirkliche, der Begriff des Wirklichen, oder die Möglichkeit des Wirklichen sein, von welchem aus man zu dem Begriff der absoluten Ursächlichkeit gelangt; weil es ein *effectibile* gibt, gibt es auch ein *effectivum simpliciter primum*, wie aber das *effectibile* nur ein Mögliches ist, so ist auch das *effectivum* nur als Möglichkeit gesetzt, und das in seinem Ausgangspunkt kosmologische Argument wird nun zum ontologischen, indem der Beweis für das Dasein Gottes sich erst dadurch vollendet, dass das an sich Mögliche auch als das Wirkliche nachgewiesen wird. Die reine Ursächlichkeit ist als solche auch das an sich Seiende, weil sie, wenn sie blos der Möglichkeit, der Potenz nach wäre, sich selbst hervorbringen würde, also als *causa* sie nicht blos Ursache, sondern auch Wirkung wäre. Gott ist also die reine Ursächlichkeit, ebendesswegen kann auch die Welt, Gott gegenüber, nur die reine Wirkung sein. Indem aber auf diese Weise Gott und Welt in ihrer Getrenntheit einander gegenüber gestellt werden, und als Ursache und Wirkung auseinanderfallen, findet zwischen Gott und der Welt dasselbe Verhältniss statt, wie zwischen der essentiellen und der accidentellen Reihe, dass das Auseinandersein der Ursache und der Wirkung sich nicht denken lässt ohne das Ineinandersein beider, und die ganze Reihe der Conclusionen für das Dasein Gottes concentrirt sich daher in dem Hauptsatz der ganzen Argumentation, dass eine endlose Reihe von Ursachen nicht möglich ist, oder der unendliche Fluss der Reihe der accidentellen Ursachen zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat den *status* der essentiellen Ursachen. Dieser *status* ist

nichts anderes als Gott selbst, und es ergibt sich daher als Grundgedanke der ganzen Argumentation, dass das Dasein Gottes nur begriffen werden kann als das Ineinandersein des Essentiellen und Accidentellen, oder des Intelligibeln und Empirischen, als das immanente Verhältniss Gottes und der Welt. An die Stelle des Causalitätsbegriffs setzt er den Begriff der Substanzialität. Gott und Welt verhalten sich nicht blos wie Ursache und Wirkung, sondern wie Substanz und Accidens. Das Endliche lässt sich nicht denken, ohne dass ihm das Unendliche immanent ist. Indem die ganze Argumentation um den Begriff der absoluten Causalität sich bewegt, hat Duns Scotus auf eigene Weise das kosmologische und ontologische Argument mit einander verbunden. Geht man vom Begriffe des Zufälligen oder Bewirkbaren aus, so kann die Frage nur sein, ob eine unendliche Reihe von Wirkungen und Ursachen möglich ist, oder nicht.

Man sollte nun denken, sobald die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe und ebendamit die Nothwendigkeit einer absolut ersten Ursache nachgewiesen ist, sei hierin auch schon der ganze Beweis für das Dasein Gottes enthalten, sofern die absolut erste Ursache dieselbe Realität oder Nothwendigkeit haben muss, welche dem Bedingten oder Bewirkbaren, von welchem der Beweis ausgeht, zukommt. Wird nun aber erst noch, wie diess der Gang der Argumentation des Duns Scotus ist, als die eigentliche Aufgabe des Beweises angesehen, nachzuweisen, dass mit der Möglichkeit auch die Wirklichkeit gesetzt ist, so wird nicht nur an die Stelle der Realität, die sich als die Consequenz des Beweises schon ergeben hat, die blosse Möglichkeit gesetzt, sondern auch etwas ganz Anderes zum Ausgangspunkt des Beweises gemacht, statt des Zufälligen und Bedingten, das nicht blos das Mögliche, sondern das gegebene Wirkliche ist, die Idee Gottes selbst, als der absoluten Ursächlichkeit. Die Idee dieser Ursächlich-

keit ist ihre Möglichkeit, ihre Möglichkeit ist aber auch ihre Wirklichkeit. Diess ist der Gedanke des ontologischen Arguments, und die Argumentation des Duns Scotus ist daher ebensowohl ontologisch als kosmologisch. Halten wir uns aber an den wesentlichen Theil des Arguments, so sehen wir die beiden grössten Scholastiker Thomas von Aquino und Duns Scotus in der Ansicht zusammenstimmen, dass der Beweis für das Dasein Gottes nur auf dem Wege des kosmologischen Arguments geführt werden kann.

Es ist diess überhaupt der Standpunkt, auf welchen sich die Scholastiker immer wieder stellten, um die Idee Gottes, als des Absoluten, für das denkende Bewusstsein zu vermitteln. Auch Albert der Grosse führt in seiner theologischen Summe dasselbe Argument in mehreren aus Augustin und Boethius entlehnten Formen aus. Noch deutlicher aber ist die Wichtigkeit, welche auch er diesem Argument beilegt, aus der diese Frage besonders betreffenden Schrift *De causis et processu universitatis* zu ersehen, in welcher er den auf dem Wege dieses Arguments sich ergebenden Begriff des höchsten Princips genauer entwickelte. Er geht hier von dem Zusammenhang der Ursache und Wirkung oder nach Aristoteles von dem Bewegenden und Bewegten aus, und sucht vor allem der Annahme einer unendlichen Reihe zu begegnen. Es muss einen absoluten Anfang wie auch ein absolutes Ende geben. Ein Anfang, welcher ein Unendliches vor sich, und ein Ende, das ein Unendliches nach sich hat, ist kein Anfang und kein Ende. Sollen also Anfang und Ende keine inhaltsleeren Begriffe sein, so ist es unmöglich, dass es eine unendliche Reihe gibt. Ebenso lässt die unendliche Reihe, da sie jede bestimmte, determinirte Causalität aufhebt, den Unterschied zwischen Ursache und Wirkung völlig verschwinden. Je mehr die Scholastik ihre ganze Beweisführung für das Dasein Gottes auf den Schluss von der Wirkung auf die Ursache baute, ein

desto grösseres Interesse musste sie haben, einen *progressus in infinitum* zu läugnen, welcher ihre logische Demonstration auf dem wichtigsten Punkte nie zum Ziele kommen liess. So lange sie noch auf die Kraft ihrer Syllogismen oder auf sich selbst vertraute, musste sie auch die Möglichkeit eines *progressus in infinitum* läugnen und alles daran setzen, dieselbe zu bestreiten, wie wir diess noch bei Durandus a S. Porciano sehen, welcher gleichfalls in seinem Commentar über die Sentenzen (1. dist. 3. qu. 1.) die Unmöglichkeit eines unendlichen Progressus zur Grundlage seiner Argumente für das Dasein Gottes machte. Es ist daher bemerkenswerth und als ein Beweis davon anzusehen, wie die Scholastik ihre Selbstgewissheit schon verloren hatte, dass mit dem Verfall derselben nun auch die entgegengesetzte Behauptung zum Vorschein kommt. W. Occam trug in seiner Kritik des von Duns Scotus geführten Beweises kein Bedenken, einen unendlichen Fortgang in der Reihe gleichartiger Ursachen keineswegs für unmöglich zu erklären. Ebenso verwarf Peter d'Ailly in seinem Commentar über die Sentenzen das aristotelische Argument für das Dasein Gottes aus dem Grunde, weil ein endloser Fortgang oder Kreislauf der Ursachen gar wohl möglich sei. Hiemit war der Nerv der scholastischen Argumentationsweise für das Dasein Gottes zerschnitten. Der streng logische Schluss von der Wirkung auf die Ursache in seiner reinen Abstractheit war so sehr die Grundlage der scholastischen Lehre von Gott, dass andere concretere Argumente, wie namentlich das moralische, bei den Scholastikern entweder gar nicht oder nur nebenher sich finden. Erst nachdem die Periode der Scholastik schon vorüber war, hatte man mehr Sinn für solche Argumente, wie z. B. Raymund von Sabunde in seiner *Theol. nat.* das moralische Argument in einer dem Kant'schen Beweis ähnlichen Weise ausführte. Ebenso ist es als Gegensatz gegen die scholastische Demonstration anzu-

sehen, wenn Spätere, wie J. Wessel, sich für das Dasein Gottes auf das ursprüngliche Wissen von Gott, oder das unmittelbare Bewusstsein beriefen. Die Mystiker stehen ohnediess hierin den Scholastikern ganz entgegen.

In der Frage über die Erkennbarkeit Gottes sollte nach der gewöhnlichen Ansicht der Scholastiker auf der einen Seite dem endlichen Verstand die Möglichkeit der Erkenntniss Gottes nicht abgesprochen, auf der andern aber die absolute Unbegreiflichkeit Gottes anerkannt werden. Gott kann immer nur so weit erkannt werden, als der Schluss von der Wirkung auf die Ursache reicht. Dass Gott so weit erkannt werden könne, musste man schon wegen der Beweise für das Dasein Gottes zugeben. Abgesehen davon aber galt die von dem Areopagiten behauptete absolute Transcendenz des göttlichen Wesens noch immer als stehendes Dogma, und Thomas von Aquino namentlich bekannte sich zu dieser Ansicht. Duns Scotus dagegen nahm eine Transcendenz Gottes in diesem Sinne nicht an. Er behauptete ausdrücklich, dass es einen quiditativen Begriff Gottes gebe, d. h. eine objective Erkenntniss Gottes, und er bestreitet aus diesem Grunde die mit der alten platonischen Idee Gottes zusammenhängende Ansicht, dass die Gott beigelegten Attribute keine unmittelbare Beziehung auf das Wesen Gottes haben[1]). Denke man sich z. B. Gott unter dem Begriffe der Weisheit, so schliesse diess nothwendig die Voraussetzung in sich, dass es ein Subject gebe, welchem die Weisheit als wesentliche Eigenschaft zukommt. Begriffen werden kann zwar Gott in seiner Unendlichkeit von dem endlichen Verstand auch nach Duns Scotus nicht, aber demungeachtet kann das Endliche in einer Beziehung zum

1) *Dico, quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter, in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus, in quo per se et quiditative concipiatur Deus.* Sent. 1. dist. 3. S. 391.

Unendlichen stehen, durch welche das Unendliche für das Endliche Gegenstand der denkenden Betrachtung wird. *Finitum potest repraesentare aliquid sub ratione infiniti.*

Schon hieraus lässt sich im Allgemeinen beurtheilen, wie sich die Scholastiker zu der für die Lehre von Gott wichtigsten Frage stellten, was Gott seinem Wesen nach ist, wie der substanzielle Begriff Gottes zu bestimmen ist. Nach der immer noch vorherrschenden Ansicht des Areopagiten ist das Allgemeinste, was man von Gott sagen kann, dass er das Sein im absoluten Sinne ist, aber er ist das Sein nur so, dass er auch das Nichtsein ist, man kann daher überhaupt nicht sagen, was Gott positiv ist, er ist schlechthin unbegreiflich. In jedem Falle aber geht alles, was von Gott gesagt werden kann, nicht über den Begriff des Seins hinaus. Diese inhaltsleere Abstraction des alten platonischen Gottesbegriffs hat schon Anselm dadurch überwunden, dass er das Wesen Gottes in das Denken setzte. Gott ist wesentlich Denken, der denkende Geist und der Inhalt seines Denkens kann nur er selbst sein. Mit dieser Untersuchung beschäftigt sich Anselm in seinem Monologium, indem er davon ausgeht, dass das Bedingte ein Unbedingtes voraussetze. Es gibt also ein Absolutes, das durch sich und aus sich ist. Um nun aber von dem Sein des Absoluten auf die Bestimmung zu kommen, dass das Absolute nicht blos das Seiende ist, sondern das Denkende, der sich selbst denkende Geist, geht Anselm zu der Frage fort, wie die Allheit der Dinge, die durch ein Anderes ist, durch die absolute Substanz ist. Materiell kann das All der Dinge nicht aus Gott entstanden sein. Da aber gleichwohl alles, was ist, nur durch die absolute Substanz sein kann, so kann alles durch sie nur aus nichts hervorgebracht sein. Der Begriff des Nichts aber kann nur relativ genommen werden. Vernünftiger Weise kann nichts werden, ohne eine im Geiste des Schaffenden dem wirklichen Dasein vorangehende Idee oder Form. Diese der

Schöpfung der Dinge vorangehende Form kann ein Reden *(locutio)* genannt werden, in welchem die erst werdenden und an sich schon existirenden Dinge ideell enthalten sind. Wie die Worte den Sachen, die sie bezeichnen, adäquat sind, so gibt es eine Ähnlichkeit, welche in dem Gedanken des Geistes die Sache, die gedacht wird, ausdrückt. Da nun die höchste Substanz alles, was sie geschaffen hat, nur durch sich und durch ihr innerstes Wort geschaffen hat, so folgt hieraus nothwendig, dass dieses Wort des höchsten Wesens das höchste Wesen selbst ist. Das höchste Wesen selbst aber kann nur als das in jeder Beziehung absolute, über jede endliche Beschränkung erhabene gedacht werden. Es kann Substanz genannt werden, aber ohne dass es in dem allgemeinen Zusammenhang der Substanzen begriffen ist, sondern nur in dem Sinn, wie alles wahrhaft Seiende auch substanziell existirt, und da alles Seiende entweder Geist oder Körper ist, kann es nur Geist sein und zwar einfacher ungetheilter Geist. Das Sein dieses Geistes ist sosehr das absolute, dass eigentlich er allein existirt, und das Geschaffene als das Gewordene und Veränderliche das Nichtexistirende ist. Es ist wenigstens nur, sofern es durch ihn, der allein auf absolute Weise ist, aus Nichts geschaffen ist. Das Vermittelnde aber zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung ist das Wort (die *locutio*) des Geistes, das, weil es nicht zur Schöpfung gehört, nur der höchste Geist selbst sein kann, und zwar ist dieses Wort, dieses Reden des Geistes, nichts anderes, als sein alles begreifendes Denken, das in der einfachen, mit sich selbst identischen Natur des absoluten Geistes gleichen Wesens mit ihm selbst ist. Wenn in dem höchsten Geist dieses sein Wort nicht wäre, so würde er auch nichts bei sich sprechen, und da Sprechen so viel ist als Denken, so wäre auch kein Denken, und ohne Denken könnte er sich selbst nicht denken. Wie lässt sich aber diess annehmen, da es keinen vernünftigen Geist

ohne Denken und Selbstbewusstsein geben kann? So ewig daher der absolute Geist ist, so ewig ist auch der seiner selbst sich bewusste, und wie er ewig sich selbst denkt, so ist auch das mit ihm gleich ewige Wort. Gott ist also der sich selbst denkende, seiner selbst sich bewusste Geist. Absolute Substanz und absoluter Geist sind dem Anselm in Ansehung der Idee Gottes identische Begriffe, Denken und Selbstbewusstsein ist ihm nichts vom Wesen Gottes Verschiedenes, sondern die wesentliche Bestimmung des göttlichen Wesens selbst. Auch in dieser Bestimmung unterscheidet sich der Anselm'sche Begriff Gottes wesentlich von dem des Scotus Erigena. So bestimmt Erigena Gott als dem Absoluten jedes Wissen seiner selbst absprach, so bestimmt behauptete dagegen Anselm, dass Gott der höchste absolute Geist nicht wäre, wenn er nicht auch das vollkommenste Bewusstsein seiner selbst hätte.

Mit diesem wesentlichen Fortschritt vom Sein zum Denken, wenigstens in dieser Bestimmtheit, steht jedoch Anselm im Grunde allein, und insbesondere Thomas von Aquino steht wieder ganz auf der Seite des Scotus Erigena und des Areopagiten. Nach Thomas ist Gott der schlechthin Seiende, und alle Gesichtspunkte, aus welchen das Wesen Gottes nach seinen verschiedenen Seiten hin betrachtet werden kann, führen immer wieder auf den Begriff Gottes, als des absoluten Seins zurück. Am bestimmtesten spricht diess Thomas dadurch aus, dass er Gott auch als das Sein der Dinge selbst betrachtet. Wenn auch Gott vermöge der Absolutheit seines Wesens über allem ist, so ist er doch in allen Dingen, nicht als Theil ihres Wesens, oder als Accidens, aber als die Causalität von allem, wie das Wirkende in dem ist, worauf es wirkt. Ist Gott der an sich Seiende, so kann das geschaffene Sein nur seine eigenthümliche Wirkung sein, und diese Wirkung bringt Gott hervor, nicht blos sofern die Dinge anfangen zu sein, sondern

auch sofern sie im Sein erhalten werden. Solange also etwas das Sein hat, ist Gott ebendarin, dass es das Sein hat, in ihm, und da das Sein das Innerste und Tiefste von allem ist, ist Gott, als der Seiende, die allgemeine Form der Dinge, das *formale respectu omnium, quae in re sunt.* Qu. 8. art. 1. Wenn Thomas in seiner *Summa contra Gentiles* 1, 26 auch wieder sagt, *quod Deus non est esse formale omnium*, so ist diess nur daraus zu erklären, dass vom areopagitischen Standpunkt aus sowohl das Eine als das Andere gesagt werden kann, sofern Gott sowohl das Sein als das Nichtsein ist. Gott ist demnach seinem substanziellen Begriffe nach das Sein, er ist aber nicht blos das absolute Sein, sondern auch das absolute Wissen. Diess folgt nach Thomas aus der Immaterialität Gottes, und zwar muss, je immaterieller etwas ist, es auch um so mehr ein Wissendes und Erkennendes sein, da die Beschränkung der Form überhaupt in der Materie ist, und das Wissen wesentlich Form, eine blos formelle Thätigkeit ist. Demungeachtet scheint ein Wissen Gottes von sich nicht möglich. Denn alles Wissen ist ein Unterscheiden, ein Herausgehen aus sich und ein Zurückgehen zu sich, Gott aber kann nicht aus sich herausgehen, d. h. nicht sich selbst zum Object werden. Diese Schwierigkeit hebt Thomas dadurch, dass er sagt, das Zurückgehen zu sich sei nichts anderes, als das Subsistiren in sich. Da nun Gott der durch sich selbst Subsistirende ist, so ist er als solcher auch der sich selbst Wissende, und da in ihm nichts blosse Potenzialität, sondern alles reiner Akt ist, reine Actualität, so dass in ihm Möglichkeit und Wirklichkeit identisch sind (in diesem Sinne wird von den Scholastikern öfters das Wesen Gottes als *actus purus* definirt), so ist das Erkennen und das Erkannte identisch, und der beides vermittelnde Begriff, die *species intelligibilis*, ist nichts anderes, als der erkennende Verstand selbst. Das Wissen Gottes von sich selbst ist daher nur seine absolute Identität mit sich selbst, aber

ebendesswegen fällt nach Thomas das Wissen Gottes von sich selbst nur mit seinem Sein zusammen. Thomas spricht diess unmittelbar in dem Satze aus: Das Wissen und Erkennen Gottes ist das Sein und Wesen Gottes selbst. Schliesst, wie Thomas behauptet, die absolute Einfachheit Gottes jeden Unterschied aus, somit auch den Unterschied des Subjectiven und Objectiven, ohne welchen kein Wissen möglich ist, so mag man das absolute Sein Gottes auch sein absolutes Wissen von sich nennen, aber sein Wissen ist nur wieder sein Sein, und wir kommen über den Begriff des schlechthinigen Seins nicht hinweg. Alle weitern Fragen, welche Thomas über das Wissen Gottes untersucht, die Frage, ob Gott von sich Verschiedenes erkenne, was bejaht wird, weil es zur Vollkommenheit der göttlichen Erkenntniss gehört, den ganzen Umfang der göttlichen Macht zu erkennen, also auch das, worauf sie sich erstreckt, obgleich Gott dieses Andere nicht im Andern, sondern in sich selbst sieht; die Frage, ob Gott das Andere nur im Allgemeinen erkennt, oder auch als ein in sich Unterschiedenes, was gleichfalls bejaht wird, weil das vollkommene Erkennen auch ein bestimmtes sein muss; die Frage, ob das Wissen Gottes discursiv ist, mit der verneinenden Antwort, weil Gott alles in dem Einen sieht, das er selbst ist; die Frage, ob das Wissen Gottes die Ursache der Dinge ist, was nur bejaht werden kann, weil ja das Wissen Gottes auch sein Sein ist, — alle diese und andere Fragen machen den Unterschied des Wissens und Seins nicht klarer, sondern sprechen immer nur wieder dieselbe Identität des Wissens mit dem Sein aus. I. qu. 14.

Ebenso verhält es sich mit dem Willen Gottes. Auch ein Wollender ist Gott; aber wie sein Wissen, ist sein Wollen mit seinem Sein identisch. Sagt man, dass Gott desswegen keinen Willen haben könne, weil das Object und der Endzweck des Willens das Gute ist, Gott aber keinen Endzweck haben kann,

so ist zu erwidern, dass Gott selbst der Zweck alles dessen ist, was von ihm geschieht, weil das Gute sein substanzielles Wesen ist. Das Seiende und das Gute sind an sich eins, der Begriff des Guten setzt zum Begriff des Seienden nur die Beziehung zum Begehren oder Wollen hinzu, in dieser Beziehung spricht sich aber nur das Verhältniss aus, in welchem alles Seiende zur Idee der Vollkommenheit steht. Wie Gott als der Seiende der Vollkommenste ist, so ist er als der Vollkommenste auch der absolut Gute. Gott ist der absolute Endzweck oder Selbstzweck, da er aber, sofern er als der absolut Gute sich selbst Object ist, nur eine nothwendige Beziehung zu sich selbst haben kann, so ist die zum Begriffe des Willens gehörende Freiheit in ihm identisch mit der Nothwendigkeit. Frei im Sinne des *liberum arbitrium* ist Gott nur in Beziehung auf das, was keine wesentliche Bestimmung seiner Natur ist, also nur in Beziehung auf das Endliche, Zufällige, ohne welches Gott sein kann; sofern aber der Wille Gottes auf Gott selbst geht, ist er nicht frei, sondern nothwendig bestimmt durch das, was Gott als der absolut Gute seiner Natur nach ist. Was also das Wissen und der Wille Gottes genannt wird, ist nur wieder das Sein Gottes selbst unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, und die Verschiedenheit dieser Gesichtspunkte selbst kann, da in demschlechthin einfachen sich selbst gleichen Wesen Gottes selbst kein realer Unterschied gedacht werden darf, ihre Bedeutung zuletzt nur für das subjective Bewusstsein haben. Es ist demnach ganz der Standpunkt des Scotus Erigena, auf welchem Thomas von Aquino steht. Gott ist wesentlich, seinem substanziellen Begriffe nach das Sein, und wenn auch die Natur Gottes durch die beiden allgemeinsten Formen der geistigen Thätigkeit, den *intellectus* und die *voluntas*, näher bestimmt wird, so fallen diese Bestimmungen mit dem allgemeinen Begriffe des Seins in eine ununterscheidbare Einheit zusammen.

Gott ist kein wissendes und wollendes Subject, er ist überhaupt kein freies sich selbst bestimmendes Subject, sondern nur Substanz, es hat sich daher dem Sein noch nicht das Denken als die freie Macht des Geistes gegenübergestellt. Qu. 19.

Auf den gerade entgegengesetzten Standpunkt hat sich Duns Scotus gestellt. Gott ist nicht blos das absolute Sein, sondern die freie absolute Causalität als erkennendes und wollendes Subject, aber statt das Wesen Gottes, als des absoluten Geistes, wesentlich durch das Denken zu bestimmen, ist ihm Gott nur das absolute Wollen, die schlechthinige Willkür. Weil es etwas Zufälliges gibt, muss es auch ein absolut Zufälliges geben, Gott kann daher nur als absolut freies Subject gedacht werden. Diess ist der Hauptbegriff, welchen Duns Scotus vom Wesen Gottes aufstellt. Gott ist durchaus in sich selbst frei, so dass er sich auch zum Contradictorischen schlechthin indeterminirt verhält. Er kann sich durch seine Freiheit zu dem Einen ebensogut wie zu dem Andern bestimmen, wie auch unser Willen an sich seiner activen Kraft nach indeterminirt ist, und sich aus sich selbst zu dem einen, wie zu dem andern der contradictorischen Gegensätze bestimmen kann. Wenn man fragt, warum der göttliche Wille sich mehr zu dem einen Contradictorischen bestimmt als zu dem andern, so ist nach Duns Scotus darauf zu antworten, dass man nicht bei allem nach einer Ursache fragen darf, dass es auch einen absoluten Anfang gibt, dass der unmittelbare Anfang des Willens ist, dass er etwas Bestimmtes will, ohne irgend eine Vermittlung. Die Ursache des Willens ist nur der Wille selbst, und es gibt daher ein unmittelbar oder absolut Zufälliges, dessen Unveränderlichkeit bei aller Veränderlichkeit des Zufälligen die absolute Zufälligkeit ist. Gott ist mit Einem Worte das reine Wollen selbst, ein Wollen, bei welchem von allem Inhalt abzusehen ist, ein Wollen, das eine blosse Form, eine rein formelle Thätigkeit

ist. Eben darin besteht die absolute Zufälligkeit des göttlichen Willens, weil der Wille, wenn er einen Inhalt hätte, auch durch seinen Inhalt bestimmt werden müsste. Allein für den göttlichen Willen gibt es schlechthin nichts Bestimmendes, selbst das an sich Gute kann nicht als Inhalt des göttlichen Willens gedacht werden, weil wenn es als absolut nothwendiges Object dem göttlichen Willen gegenüberstände, der dadurch bestimmte Wille nicht mehr ein absolut freier wäre, und der göttliche Wille sich nicht rein aus sich selbst, durch absolute Zufälligkeit, bestimmen würde. I. dist. 39. qu. 5.

Hierin liegt der Grund, warum Duns Scotus auch den Unterschied nicht anerkennen kann, welchen er sonst zwischen der geordneten und der absoluten Macht Gottes zu machen pflegt. Er sagt, bei einem Wesen, das durch Verstand und Wesen einem Gesetz gemäss handeln könne, aber nicht nothwendig dem Gesetz gemäss handle, unterscheide man die geordnete Macht von der absoluten. Geordnet ist die Macht, wenn man in Gemässheit des Gesetzes nach der durch das Gesetz vorgeschriebenen Ordnung sich richtet, sofern man aber auch dem Gesetz nicht gemäss oder gegen das Gesetz handeln kann, geht die absolute Macht über die geordnete hinaus, wie diess nicht blos bei Gott, sondern bei jedem freien Wesen stattfindet, wesswegen die Juristen zwischen dem *facere de facto, h. e. de potentia sua absoluta*, und dem *facere de jure, h. e. de potentia ordinata, secundum jura,* unterscheiden. Was nun Gott betrifft, so kann seine absolute Macht nie in Widerstreit kommen mit seiner geordneten Macht, oder es kann dieser Unterschied in Beziehung auf Gott gar nicht gemacht werden, weil Gott thun mag, was er will, und es immer recht ist, ebendarum, weil er es will. Ist alles, was Gott will, nur darum recht und gut, weil Gott es will, so gibt es auch keinen objectiven Unterschied zwischen dem Guten und Bösen; Gott will das Gute nicht, weil es an sich gut ist, sondern das

Gute, das er will, ist nur darum gut, weil er es will. Diesen Satz stellt Duns Scotus ausdrücklich auf. Der Unterschied des Guten und Bösen wird also in der Idee Gottes völlig indifferent, und was von dem Guten und Bösen gilt, gilt von allem überhaupt, es gibt nichts an sich Seiendes, es ist alles nur in den absoluten Willen oder die absolute Willkür Gottes gestellt. Aus allem diesem ergibt sich nicht blos, dass der Wille Gottes das reine Wollen selbst ist, sondern auch, dass dieses reine Wollen das Wesen Gottes selbst ist. Gott ist wesentlich der sich rein aus sich selbst bestimmende absolute Wille, oder die absolute Willkür. Sofern alles Seiende einen absoluten Anfang zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, ist Gott das absolut nothwendige Wesen oder der absolute Anfang, aber dieser absolute Anfang ist ein absolut zufälliger, die absolute Zufälligkeit selbst. Während also nach Thomas Gott der an sich Seiende, das absolute Sein ist, ist er nach Duns Scotus das absolute Wollen, und wie nach Thomas der Wille Gottes nur auf das an sich Gute als sein nothwendiges Object gehen kann, so dass Gott als der an sich Seiende auch der absolut Gute und Vollkommene ist, so ist dagegen nach Duns Scotus das absolute Sein Gottes, als des an sich Guten, nicht die Voraussetzung des göttlichen Willens, sondern der göttliche Wille ist vielmehr selbst die Voraussetzung des Seins, es gibt also nach Duns Scotus keine mit dem absoluten Sein identische absolute Nothwendigkeit, sondern nur eine absolute Freiheit oder Willkür. Gott ist der zu allem, was eine ihn selbst bestimmende Voraussetzung sein könnte, also auch zu sich selbst, zur Objectivität seines Wesens sich völlig frei verhaltende. Dist. 44.

Hierin liegt sowohl der wesentliche Fortschritt als der wesentliche Mangel der scholastischen Lehre von Gott. Der Fortschritt von der Substanz zum Subject ist unstreitig durch Duns Scotus geschehen. Er hat die Idee Gottes von dem Be-

griff einer Nothwendigkeit losgerissen, die sie immer noch in der Sphäre des natürlichen Seins festhielt, und sie vielmehr unter den Gesichtspunkt der Freiheit gestellt. Gott ist nicht der durch die Nothwendigkeit seines Wesens an sich Seiende, sondern der sich durch sich selbst Setzende. Gott ist nicht Substanz, sondern Subject, das freie, durch die absolute Zufälligkeit des Willens sich selbst bestimmende Subject. Die Wichtigkeit dieses Fortschritts erhellt daraus, dass erst durch Duns Scotus der wahre die Persönlichkeit des Subjects constituirende Begriff der Freiheit festgestellt worden ist. Es ist diess eine wesentliche Differenz zwischen Thomas und Duns Scotus, welche in der Verschiedenheit ihrer Auffassungsweise der Idee Gottes ihren Grund hat. Auch Thomas will zwar den Begriff der Freiheit nicht fallen lassen, aber in seinem deterministischen System, in welchem alles endliche Sein nur eine Modification des einen unendlichen Seins, alle Bewegung nur eine Schwingung der von Gott als dem *primum movens* ausgehenden Bewegung ist, kann die Freiheit nur eine andere Form der durch alles hindurchgehenden Nothwendigkeit, oder nur das Bewusstsein dieser Nothwendigkeit sein. Die Willensursachen sollen zwar von den Naturursachen verschieden sein, in der Hauptsache aber fallen sie darin zusammen, dass die einen wie die andern von Gott bewegt werden. Mit dem Standpunkt, auf welchen Duns Scotus in Hinsicht der Idee Gottes sich stellte, hängt es auf's engste zusammen, dass er im Gegensatz gegen den deterministischen Freiheitsbegriff des Thomas den indeterministischen geltend macht. Seine Behauptung ist, dass der Wille gar nicht frei wäre, wenn er nicht die totale und unmittelbare Ursache seines Wollens ist, wodurch erst die Freiheit als absolutes Princip ausgesprochen ist. Hierin ist unstreitig ein sehr wesentlicher Fortschritt in der Fortbildung der Idee Gottes zu erkennen, das Mangelhafte und Einseitige aber ist, dass Gott als das absolute Subject nur das

sich selbst schlechthin setzende Wollen, oder nur die absolute Willkür ist. Sein und Wollen fallen so als extreme Bestimmungen noch auseinander, die vermittelnde Einheit kann nur das Denken sein, dass also Gott, als der absolute Geist, der denkende Geist ist. So hat Anselm die Idee Gottes bestimmt, wir haben also hier die drei Momente: Gott als Denken, als Sein und als Wollen, aber es ist noch kein Versuch gemacht, diese Momente als Momente desselben Begriffs in ihrer Einheit aufzufassen. Indem die Scholastiker Gott als das allgemeine Sein definirten, streiften sie nicht selten, wie die Darstellung der einzelnen Lehren zeigen wird, an den Pantheismus an.

Als eigene Erscheinung tritt der Pantheismus namentlich in den beiden Pariser Lehrern am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, Amalrich oder Almerich von Bena, einem Dorfe des Kirchensprengels von Chartres, und David von Dinanto auf. Amalrich soll gelehrt haben, das All sei Quell und Endpunkt aller Dinge und offenbare sich in allen Wesen, welche in dasselbe wieder zurückkehren [1]). Die nothwendige und ewige Bewegung sei die gestaltende Kraft Die Dreieinigkeit bezeichne drei durch die Menschengeschichte bedingte Anschauungsformen des Göttlichen. Jetzt sei der zweite Zeitraum, während dessen Christus in jedem andern Ding ebensogut als in dem geweihten Brode sich finde. Jeder Christ habe in Christi Leiden wirklich mitgelitten, und in der Überzeugung, ein Glied desselben zu sein, bestehe aller Glaube. Aber schon stehe das Reich des h. Geistes vor der Thüre, dessen Prophet er sei, dann würde die innere Gnade des h. Geistes alle äussern Gnadenmittel entbehrlich machen. Gott sei in Abraham Mensch geworden wie in Christo und habe aus Eva ebensogut gesprochen, als aus dem h. Augustin. Ohne

---

1) Oder wie Gerson *de concordia metaph. cum log.* die Lehre Amalrichs angibt: *Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium.*

Sünde würden die Menschen nicht in zwei verschiedene Geschlechter getrennt worden sein. Mehrere dieser Sätze, wie namentlich der letztere, finden sich bei Scotus Erigena. Amalrichs Lehre erregte Aufsehen und die Universität Paris klagte gegen ihn bei dem Papst Innocens III. Er musste widerrufen und starb im Gram über das abgelegte Bekenntniss im Jahr 1209. Nach ihm trug sein Schüler David von Dinanto dieselbe Lehre noch unvorsichtiger vor, wesswegen gegen Amalrichs Schüler strenge Massregeln ergriffen wurden. Eine Synode zu Paris im Jahr 1210 verurtheilte 14 Schüler Amalrichs zum Feuertod, und Amalrichs Gebeine wurden aus seinem Grabe hervorgescharrt und gleichfalls verbrannt [1]).

Eine in dieselbe Kategorie gehörende besonders merkwürdige Erscheinung ist der Dominicanermönch Eckart in Strassburg im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts [2]). Er lehrte: Gott ist das einzige Wesen, das Wesen, das aller Creaturen Wesen in sich hat. Alle Dinge sind Gott selber und Gott ist alle Dinge. In diesen Sätzen wiederholt Eckart nur die Lehre des Scotus Erigena und des Amalrich von Bena, aber er sagt zugleich auch, Gott ist Geist, der einzige allumfassende Geist, und dieses Geistes wahrhafte Vollkommenheit besteht darin, dass er die höchste Vernunft ist. Sein eigentlichstes Wesen ist sein Denken, sein Wissen oder sein Bekennen, wie sich Eckart ausdrückt, Denken und Sein ist identisch in Gott, und

---

1) Thomas von Aquino gibt die Lehre des David von Dinanto so an (In Sent. II. Dist. 17. Qu. 1. Art. 1): Er theilte das Universum in drei Theile. Das erste Untheilbare, woraus die Körper bestehen, ist die Materie, das zweite Untheilbare, woraus die Seelen bestehen, ist der Geist, das erste Untheilbare in den ewigen Substanzen ist Gott. Diese drei seien eins, woraus wiederum folge *esse omnia per essentiam unum.* Dachte er sich Geist und Materie als die beiden Formen des Universums, und bezeichnete er die Einheit derselben durch den Begriff Gottes, so wäre es die spinozistische Form des Pantheismus. Vgl. Krönlein, Theol. Stud. 1847. S. 271 f.

2) Vgl. Schmidt, Theol. St. 1839. Engelhardt, Kirchengesch. Abh. S. 251 f.

diess Denken, Erkennen ist wesentlich Selbstdenken, Selbsterkennen, da ausser Gott nichts ist. Indem Gott sich so selbst erkennt, macht er sich zu seinem eigenen Object, oder wird erst Gott. Eckart unterscheidet in dieser Beziehung zwischen Gott und Gottheit. Gottheit ist Gott in seiner ewigen, noch ganz allgemeinen unaufgeschlossenen Idee, die verborgene Finsterniss, wo Gott sich noch selbst unbekannt ist, der einfache, stillstehende, unbewegliche Grund des göttlichen Wesens. Gott dagegen ist der hervortretende, sich offenbarende, sich unterscheidende, aber auch den Unterschied wieder aufhebende. Das hängt schon mit der Trinitätslehre zusammen, die auch bei Eckart von der Lehre von Gott nicht getrennt werden kann. Gott wäre nicht, was er nach der Idee seines Wesens sein soll, wenn nicht auch ein Willen und Wort in ihm wäre, ein ewiges Gebären, das beides zugleich ist die Geburt der Dinge und die Geburt des Sohnes. Das Herausgehen des Sohnes aus Gott oder dem Vater wird als ein Sprechen des Worts beschrieben, in welchem der Vater sich selbst versteht, mit seinem Verstand sich in sich selbst kehrt, indem er sich selbst erkennt, sich selbst in dem Wort ausspricht, als ein Spiel, das der Vater ewig an seiner eigenen Natur hat, als eine Anschauung, in welcher der Vater sich im Sohne in seiner eigenen Natur erblickt, als die ewige Liebe, mit welcher sich der Vater im Sohn und der Sohn im Vater geliebt hat. Die Liebe beider ist der heil. Geist, welcher, wenn der Vater dem Sohn alles gibt, was er wesentlich und natürlich hat, in diesem Geben hervorquillt. Es ist sehr bezeichnend für die Grundansicht dieser Mystiker, dass dieses Hervorgehen, dieses Sprechen und Wirken Gottes nicht sowohl Zeugung, als vielmehr Geburt genannt wird. Es ist der Process des sich selbst gebärenden Gottes, und zwar ist diese Geburt, was als wesentliche Bestimmung festzuhalten ist, eine Geburt, in welcher sich Gott aus sich selbst in sich selbst gebiert.

Lehre von den Eigenschaften Gottes.

Wie die Ansicht vom Wesen Gottes überhaupt verschieden ist, je nachdem man den Begriff Gottes entweder abstracter oder concreter auffasst, entweder mehr im Sinne des platonischen Idealismus, oder der positiven Offenbarung, so stellt sich dieselbe Verschiedenheit in der Lehre von den Eigenschaften Gottes dar. Am meisten ist Thomas geneigt, dem Areopagiten in der Behauptung beizustimmen, dass wir, da wir von Gott nicht wissen können, was er ist, sondern nur was er nicht ist, ihn auch nicht betrachten können, wie er ist, sondern nur, wie er nicht ist. Es scheint so, Thomas wolle die Eigenschaften Gottes nur als negative Bestimmungen nehmen, wie er die Einfachheit Gottes als die Negation jeder Zusammensetzung definirt, dagegen muss aber doch auch Gott positiv jede mögliche Vollkommenheit beigelegt werden. Qu. 4. Die beiden Eigenschaften, die Einfachheit in ihrem negativen Sinn und die alles Positive in sich begreifende Vollkommenheit, werden von Thomas so vorangestellt, dass sie nichts anderes sind, als die beiden Bestimmungen der areopagitischen Lehre von Gott, Verneinung und Bejahung, oder Nichtsein und Sein, und wie die Vollkommenheit nur das absolute Sein Gottes ist, so kommen auch die übrigen Eigenschaften, welche Thomas an die Vollkommenheit anreiht, auf den Begriff des Seins wieder zurück, die Güte Gottes, seine Unendlichkeit, Allgegenwart, Unveränderlichkeit, Ewigkeit. Von den das Wesen Gottes betreffenden Eigenschaften geht er sodann auf diejenigen über, die sich auf seine Thätigkeit beziehen, und da die Thätigkeit entweder eine immanente oder eine auf eine äussere Wirkung sich erstreckende ist, so theilt sich das Gebiet der hieher gehörenden göttlichen Eigenschaften zunächst in die Sphäre des Wissens und Wollens, und sodann die der Macht. Weil aber das Wissen eine Form des Lebens ist, so kommt nach dem göttlichen Wissen das göttliche Leben in Betracht, und weil

das Object des Wissens das Wahre ist, so handelt es sich wieder um das Wahre und Falsche und um die Lehre von den Ideen, als den *rationes rerum* in Gott. Nach dem Wissen Gottes ist von seinem Willen und den ethischen Eigenschaften die Rede. Da die Hauptbegriffe dieser Eintheilung, das Wissen und Wollen, auf das Sein zurückgehen und da auch die Macht, das *posse* nichts von dem *esse* Verschiedenes sein kann, und die Seligkeit, mit welcher Thomas die Reihe der göttlichen Eigenschaften schliesst, nichts anderes ist, als das die intellectuelle Natur begleitende Bewusstsein ihrer Vollkommenheit, so erhellt hieraus, wie sich in allen diesen einzelnen Eigenschaften immer nur wieder das Ganze, die Absolutheit des göttlichen Wesens selbst darstellt. Eben diese Ansicht von den göttlichen Eigenschaften hat schon Anselm ausgesprochen, dass sie ungeachtet ihrer Vielheit und Verschiedenheit wesentlich eins seien, dass in der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens jeder Unterschied verschwinde. *Idem est quodlibet unum illorum, quod omnia, sive simul, sive singula.* Monol. 16. 17. Diess schliesst in sich, dass die göttlichen Eigenschaften überhaupt nur Bestimmungen des subjectiven Bewusstseins sind. Thomas behauptet diess ausdrücklich, wenn er sagt (1. qu. 13. art. 12): An sich betrachtet sei Gott schlechthin eines und einfach, weil aber unser Verstand Gott, wie er an sich ist, nicht zu erkennen vermöge, so fasse er ihn unter verschiedenen Begriffen auf. Alle göttlichen Eigenschaften sind somit nur verschiedene Gesichtspunkte, unter welchen das an sich eine, jeden objectiven Unterschied von sich ausschliessende Wesen Gottes betrachtet wird, und dieser ganze Unterschied gehört nur dem subjectiven Bewusstsein an.

Es ist auch diess ein Punkt, in welchem Duns Scotus dem Thomas widerspricht und sich auf die gerade entgegengesetzte Seite stellt; es gebührt ihm aber dabei das Verdienst, diese für die Lehre von Gott und besonders auch die Lehre

von der Trinität wichtige Frage zuerst gründlicher und umfassender untersucht zu haben. Er fasst die Frage, um die es sich handelt, so auf: ob mit der Einfachheit Gottes eine jeder Verstandesthätigkeit vorangehende Unterscheidung wesentlicher Vollkommenheiten sich vereinigen lasse, ob also der Unterschied der göttlichen Eigenschaften reell oder blos ideell, objectiv oder blos subjectiv sei? Aus seiner weitläufigen, die Momente der Bejahung und der Verneinung mit ihren Auctoritäten einander gegenüberstellenden Erörterung kann hier nur Folgendes hervorgehoben werden: Nach der hauptsächlich durch Thomas repräsentirten Ansicht werden die Begriffe der göttlichen Eigenschaften von dem durch das natürliche Licht erkennenden Verstand *a posteriori* gebildet; der Verstand bildet sich nach den Vollkommenheiten, welche in den Creaturen real verschieden sind, die Begriffe von analogen Vollkommenheiten in Gott, immer aber kann der Verstand nur nach Maassgabe einer solchen Analogie actuell erkennen. Der Grund des Unterschieds verschiedener Attribute liegt also immer nur in der Thätigkeit des Verstandes. Diese Ansicht stützt sich darauf, dass das göttliche Wesen an sich betrachtet, schlechthin einfach und ununterscheidbar ist. Entweder kann man also überhaupt nicht zwischen verschiedenen Eigenschaften unterscheiden, oder es ist eine solche Unterscheidung nur dadurch möglich, dass das Wesen Gottes auf etwas bezogen wird, worin ein Unterschied stattfindet. Es kann nichts verschieden gedacht werden, was nicht an sich verschieden ist, der vorgestellte ideelle Unterschied hat zu seiner Voraussetzung den realen, soll also das an sich schlechthin Eine als verschieden gedacht werden, so kann diess nur dadurch geschehen, dass die Beziehung auf etwas Anderes hinzukommt, das an sich real verschieden ist. I. dist. 8. qu. 4.

Gegen diese Ansicht wendet nun Duns Scotus ein: Attribute, von welchen jedes das Wesen Gottes nach der höchsten

Idee seiner Vollkommenheit in sich enthält, können nicht durch eine äussere Beziehung unterschieden werden. Was die ganze Idee in sich enthält, hat die gleiche Beziehung zu allem durch die Idee bestimmten, und es kann daher nichts vom Anderen unterschieden werden, weil sich alles auf die gleiche Weise verhält. Geht man also vom Äussern und Endlichen aus, so kann hierin kein Princip des Unterschieds gefunden werden, da die Beziehung des Endlichen auf die Idee vielmehr ebendarin besteht, dass in der Idee jeder endliche Unterschied sich aufhebt. In jedem Attribut hat man also nur wieder die Totalität der Idee, das absolute Wesen Gottes selbst; auf einen realen Unterschied im Wesen Gottes kommt man auf diesem Wege nicht, der ganze Unterschied bleibt also ein rein subjectiver. Dass aber ein realer Unterschied angenommen wird, scheint dem Duns Scotus wesentlich zur Idee Gottes, als des Dreieinigen, zu gehören. Der Unterschied der Attribute ist das Fundament und die Voraussetzung für den Unterschied der persönlichen Emanationen, sofern der Sohn durch die natürliche Zeugung hervorgeht, als das vom Verstand concipirte Wort, und der Geist durch die freie Spiration, als die im Willen concipirte Liebe und nicht als das Wort. Diess könnte nicht sein, wenn nicht Verstand und Wille innerlich unterschieden wären, eine äussere Beziehung aber hat das Hervorgehen der Personen nicht. Es verdient beachtet zu werden, dass Duns Scotus auf dieses vom christlichen Trinitätsbegriff genommene Moment besonderes Gewicht legt, indem es sich hier allerdings um den Gegensatz des alten platonischen und des christlichen Gottesbegriffs handelt. So gewiss es also einen persönlichen Unterschied im Wesen Gottes gibt, so gewiss muss es auch einen realen geben, die Attribute haben die Personen zu ihrer wesentlichen Voraussetzung, sind selbst nichts anderes, als die Personen.

Ausserdem argumentirt Duns Scotus auch auf folgende,

dem ontologischen Argument entsprechende Weise: Jede göttliche Vollkommenheit ist nur dann eine absolute, wenn sie unabhängig von jeder Verstandesthätigkeit ihre objective Realität im Wesen Gottes selbst hat. Wäre diess nicht, so wäre ja Gott nicht das schlechthin vollkommenste Wesen, sondern es könnte ein anderes, höheres gedacht werden, auch würde ja so die höchste Vollkommenheit gar nicht existiren, denn die Vollkommenheit der Creatur ist ja nur eine endliche, und auch in Gott ist sie nicht, wenn sie in ihm nicht wirklich existirt, sondern eine blos vorgestellte ist. Duns Scotus schliesst somit aus der absoluten Idee Gottes auf die Realität der Attribute. Das Absolute kann seiner Idee nach nicht blos das subjectiv Vorgestellte, sondern nur das objectiv Reale sein. Gehört es also zur absoluten Vollkommenheit Gottes, dass ihm mehrere von einander unterschiedene Attribute zukommen, so muss im Wesen Gottes selbst ein realer Unterschied sein. Die Behauptung, welche Duns Scotus der von ihm widerlegten Ansicht gegenüberstellt, ist demnach, dass es unter wesentlichen Vollkommenheiten keine blos ideelle Differenz geben kann, d. h. keine solche, die nur in einer verschiedenen Vorstellungsweise desselben Objects besteht, sondern es gibt einen realen Unterschied, welcher jeder Verstandesthätigkeit schlechthin vorangeht. Die Weisheit ist wesentlich, der Natur der Sache nach, etwas für sich, und ebenso die Güte, Weisheit und Güte sind daher wesentlich, ihrem Begriffe nach, oder *formaliter*, von einander verschieden. Wäre die unendliche Weisheit ihrem Begriffe nach die unendliche Güte, so müsste die Weisheit auch im gewöhnlichen Sinne mit der Güte im gewöhnlichen Sinne identisch sein, da die Unendlichkeit das Wesen der Sache, zu welcher sie hinzukommt, nicht aufhebt. Wie sich der reale Unterschied der Attribute mit der absoluten Einfachheit Gottes vereinigen lässt, hat zwar Duns Scotus nicht genügend erklärt, aber die

Behauptung selbst, dass die Verschiedenheit der göttlichen Attribute auf einem realen Unterschied im Wesen Gottes selbst beruht, ist darum doch als ein wesentlicher Fortschritt anzusehen, um endlich über den platonischen Idealismus, wie er selbst noch der Lehre des Thomas von Aquino zu Grunde liegt, hinwegzukommen, und von der absoluten Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens zu dem bestimmten Gottesbegriff des christlichen Gottesbewusstseins fortzugehen. Der reale, dem Wesen Gottes selbst immanente Unterschied schliesst erst die Absolutheit des göttlichen Wesens dem begreifenden Denken auf. Gott tritt aus seiner absoluten, dem Begriff unerreichbaren Transcendenz heraus, und der Inhalt des Denkens ist nicht blos eine subjective Vorstellung, sondern die objective Realität der Sache selbst.

In das Einzelne der scholastischen Lehre von den göttlichen Eigenschaften können wir hier nicht eingehen, obgleich die Scholastiker auch darüber manche scharfsinnige Untersuchungen gegeben haben. Ich beschränke mich hier nur auf zwei Punkte, die die göttliche Allmacht und die göttliche Allwissenheit betreffen.

Den Begriff der göttlichen Allmacht hat besonders Abälard (Introd. ad theol. III.) untersucht, und zwar hauptsächlich in Ansehung der Frage, ob Gott mehr oder Besseres schaffen kann, als er wirklich schafft. Sowohl in der Bejahung als der Verneinung dieser Frage sieht Abälard Schwierigkeiten. Gott kann nur Gutes hervorbringen, bringt er also das Gute, das er könnte, nicht hervor, oder unterlässt er zu thun, was er thun sollte, so musste es ihm an dem guten Willen fehlen, was sich bei ihm, als dem absolut Guten und Vollkommenen nicht annehmen lässt. Der gute Wille kann bei ihm nicht blos ein Accidens sein. Da er also alles, was er will, auch wirklich wollen muss, und sein Wille nicht ohne eine entsprechende Wirkung sein kann, so muss er alles, was er will, vollbringen,

und es folgt somit hieraus, dass Gott nicht mehr Gutes und nichts Besseres thun kann, als er wirklich thut, dass er alles, was er thut, mit Nothwendigkeit thut. Nehmen wir aber an, dass Gott nur, was er wirklich thut, thun kann, so erhebt sich dagegen das grosse Bedenken, dass es so Manches gibt, was Gott thun kann und nicht thut, wie man z. B. nicht in Zweifel ziehen kann, dass er einen Verdammungswürdigen beseligen kann, auch wenn er nicht wirklich selig wird. Gott kann daher auch thun, was er gleichwohl nie thun wird, und es ist somit der Satz falsch, dass Gott nur das thun kann, was er wirklich thut. Auch könnte man ihm ja sonst keinen Dank für das wissen, was er thut, wenn er das, was er thut, nur in Folge einer Nothwendigkeit seiner Natur, nicht durch eine freie Bestimmung seines Willens thun würde. Allein Abälard bleibt demungeachtet bei der Behauptung, dass zwischen dem möglichen und wirklichen Thun Gottes kein wesentlicher Unterschied angenommen werden kann. Das Können Gottes hängt von seinem Wollen ab. Gott kann in jedem Fall nur thun, was ein adäquater Gegenstand seines Wollens ist. Glaubt man also, wie diess eine sehr gewöhnliche Meinung ist, die Absolutheit Gottes werde dadurch beeinträchtigt, dass er blos das thun kann, was er wirklich thut, und das unterlassen, was er unterlässt, während wir mit unserer weit geringeren Macht Vieles thun und unterlassen können, was wir nicht thun und unterlassen, so ist darauf zu antworten, dass nicht jedes Können ein positiver Vorzug ist, wie ja Gott auch nicht sündigen kann, was ihm nur dann möglich wäre, wenn er thun wollte, was nicht recht ist. Seine Macht geht daher nur soweit als sein Wille geht, und die Berufung auf die göttliche Allmacht, vermöge welcher Gott thun kann, was er will, erleidet dadurch von selbst eine Einschränkung, dass, wo das Wollen fehlt, auch das Können fehlt. Wenn aber Gott immer nur das thun kann, was er wirklich thut, weil er nichts an-

deres wollen kann, als er thut, so scheint das Thun Gottes den Charakter der Nothwendigkeit an sich zu tragen. Abälard sucht daher den Begriff dieser Nothwendigkeit näher zu bestimmen. Sage man, Gott könne nicht ohne das sein, was er von Ewigkeit in sich hat, so folge daraus nicht, dass die Dinge, die der Gegenstand seiner Vorsehung oder seines schaffenden Willens sind, mit Nothwendigkeit sein müssen, die Welt nur als eine geschaffene und daseiende gedacht werden kann. Die Nothwendigkeit ist eine andere, je nachdem sie auf die Natur Gottes oder auf die Natur der Creaturen bezogen wird. Wenn auch Gott seiner Natur nach nicht ohne eine Providenz der Dinge und einen auf sie sich beziehenden Willen sein kann, so gehört es doch zur Natur der Dinge selbst keineswegs, dass sie sind, da sie ebenso gut nicht sein können. Dass aber die Dankbarkeit gegen Gott hinwegfällt, wenn er, was er thut, nicht freiwillig, sondern nothwendig thut, lässt sich gleichfalls nicht behaupten, da hier von keiner von dem Willen Gottes getrennten Nothwendigkeit die Rede ist, sondern sein Wille nichts anderes ist, als was seiner Natur nach nicht anders sein kann. Aus allem diesem ergibt sich, dass nach Abälard im Begriffe der Allmacht Gottes Möglichkeit und Wirklichkeit identisch sind, die Macht Gottes nicht über das, was sie wirklich thut, hinausgeht.

Anderer Ansicht war hierüber Hugo von St. Victor. Er widerspricht der Behauptung Abälard's, dass Gott nichts Anderes und nichts Besseres schaffen könne, als er wirklich schafft, sehr nachdrücklich, weil dadurch die unendliche Macht Gottes beschränkt werde. Läugne man, dass Gott etwas Besseres schaffen könne, so wolle man hiemit entweder sagen, das Universum sei absolut vollkommen, dann werde aber das Werk dem Schöpfer gleichgestellt, oder das Universum sei für eine höhere Vervollkommnung nicht empfänglich, dann sei diess eine Unvollkommenheit, welche Gott durch

Verleihung der Empfänglichkeit ergänzen könnte; er könnte also doch das Ganze besser machen, als er es gemacht hat; allein, setzt auch Hugo hinzu, wenn es nur sein Wille wäre. In der Wirklichkeit wird also doch wieder die Macht dem Willen gleichgesetzt, und da nun Gott nichts wollen kann, als was er wirklich thut, so kann auch seine Macht nur so gross sein, als sie sich in der Wirklichkeit erweist. Auch in der eigenen Abhandlung hierüber *De potestate et voluntate Dei, utra major sit?* kommt Hugo auf dasselbe Resultat, dass Wille und Macht eins sind. *Potestas in Deo semper voluntaria et voluntas potestativa, quod potest omne posse vult, et quod vult, omne ex potestate vult.*

Dieselbe Frage untersucht Petrus Lombardus Sent. I. dist. 43. 44. Auf die von Abälard aufgeworfene Frage gibt er zuerst die Antwort: das Einzelne für sich kann zwar anders und besser sein, als es ist, aber nicht das Ganze. Da aber das Ganze nichts anders ist, als die Gesammtheit des Einzelnen, und jedes Einzelne durch sein Verhältniss zu dem Andern und dem Ganzen bestimmt wird, so hebt sich jenes *posse* auch in Beziehung auf das Einzelne auf, und Petrus Lombardus müsste demnach eigentlich behaupten, dass die geschaffene Welt mit der in ihr sich verwirklichenden Weisheit und Allmacht völlig congruent ist. Allein es kommt hierüber bei Petrus Lombardus zu keinem klaren Begriff, er behauptet auch wieder das Gegentheil und stellt den Satz auf: *Deum plura posse quam velle, quia plura sunt subjecta ejus potentiae, quam voluntati. Fateamur itaque, Deum plura posse facere, quae non vult, et posse dimittere, quae facit.* Mit dieser von Abälard abweichenden Beantwortung der Frage stimmen auch die folgenden Scholastiker überein. Gott hat demnach vermöge seiner Allmacht dem Wirklichen gegenüber immer noch einen Überschuss von Macht, welcher nie zur Realität kommt. Wenn daher die Scholastiker noch so scharfsinnig zeigen, dass diess oder jenes, was Gott gethan hat, so

gerade das beste und zweckmässigste gewesen sei, so behaupten sie zuletzt doch immer wieder, dass Gott vermöge seiner Allmacht es auch anders hätte machen können; dieser abstracte Begriff der Allmacht wird immer wieder über das Wirkliche gestellt, damit das Wirkliche nicht das Nothwendige, sondern nur das Mögliche ist. Die Macht ist also das an sich Mögliche, und der Wille erst macht das Mögliche zum Wirklichen, es ist somit ausser dem Wirklichen immer auch noch Anderes möglich, und man kann nicht sagen, das Mögliche ist das Wirkliche. Auf andere Weise aber identificirte Duns Scotus das Mögliche und Wirkliche: wenn alles auf gleiche Weise möglich ist, so ist das Wirkliche so zufällig als das Mögliche, und der Unterschied des Möglichen und Wirklichen ist so eigentlich aufgehoben, nicht im Begriffe des Nothwendigen, sondern des Zufälligen.

In Ansehung der Allwissenheit Gottes ist die wichtigste Frage, wie sich das Vorauswissen Gottes zur Freiheit der endlichen Subjecte verhält, oder wie Gott das Endliche oder Zufällige vorausweiss? Auch mit dieser Frage haben sich die Scholastiker viel beschäftigt. Schon Anselm hat sie zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht. Präscienz und Freiheit scheinen sich zu widersprechen. Was Gott vorher weiss, muss geschehen, ist also nicht mehr Sache der Freiheit. Anselm gibt die Antwort: Gott weiss das Freie als Freies vorher. Wenn etwas ohne Nothwendigkeit geschieht, so weiss Gott eben diess voraus. Weiss er also vorher, dass ich sündigen werde, so folgt daraus nicht, dass ich sündigen muss, sondern Gott weiss voraus, dass ich mit Freiheit sündigen werde. Man kann zwar sagen: was Gott vorherweiss, muss nothwendig geschehen, allein diess heisst nur soviel: Wenn es geschehen wird, wird es *ex necessitate* sein [1]). Es

1) *Cum dico*, sagt Anselm De conc. praesc. 1, 2, *quia*, *si praescit*

ist diess die gewöhnliche Unterscheidung, wie sie auch andere Scholastiker zwischen einer *necessitas antecedens* und einer *nec. consequens* machten, oder einer *necessitas consequentis, quae rem facit*, und einer *necessitas consequentiae, quam res facit*. Die letztere ist diejenige *necessitas*, welche, wie Anselm sich ausdrückt, *positionem rei sequitur*, die Wirklichkeit der Sache zur Voraussetzung hat; nur sieht man nicht, in welchem Sinne hier noch von einer Nothwendigkeit die Rede sein soll; was man Nothwendigkeit nennt, ist nur die Wirklichkeit der Sache selbst, und es ist somit hiedurch nur gesagt, dass es ein Vorauswissen Gottes gebe, das die Wirklichkeit der Sache nicht bestimme, sondern sich auf sie nur als auf ihr Object beziehe. Wie aber ein solches Vorauswissen möglich ist, wird nicht gesagt, und es drängt sich sogleich die doppelte Schwierigkeit auf, dass das Wissen Gottes nicht nur in die Zeit gesetzt, sondern auch von etwas, was ausser Gott ist, abhängig gemacht wird. Der erstern Schwierigkeit sucht Anselm dadurch zu begegnen, dass er sagt: Was in dem endlichen Willen des Menschen, der als solcher in den Gegensätzen der Zeit sich bewegt, veränderlich ist, und ein Ineinander von Sein und Nichtsein, das ist in dem ewigen Wissen Gottes, da es für Gott keine Vergangenheit und Zukunft, sondern nur die absolute Gegenwart gibt, unveränderlich. Die zweite Schwierigkeit fasst Anselm in der Frage auf: ob Gott sein Vorherwissen von den Dingen habe, oder die Dinge ihr Sein von seinem Wissen (*utrum ejus scientia sit a rebus, an res*

Deus aliquid, necesse est, illud esse futurum, idem est ac si dicam: si erit, ex necessitate erit: sed haec necessitas non cogit vel prohibet aliquid esse aut non esse. Nam cum dico: si erit, necessitate erit, hic sequitur necessitas rei positionem, non praecedit. Non ergo semper sequitur praescientiam Dei, rem necessitate futuram esse, quoniam, quamvis omnia futura praescit, non tamen praescit cuncta futura necessitate, sed quaedam praescit libera rationalis creaturae voluntate futura.

habeant esse ab ejus scientia? A. a. O. c. 7). Das Erstere, sagt Anselm, kann nicht sein, weil sonst die Dinge nicht von Gott wären; soll aber das Letztere sein, dass also alles, was ist, sein Sein vom Wissen Gottes hat *(si quaecunque sunt, a scientia Dei summunt essentiam)*, so wäre Gott auch der Urheber der bösen Handlungen. Da jedoch dieses Bedenken, wie Anselm meint, sich dadurch heben lässt, dass das Böse als das gar nicht Existirende zu betrachten ist, so bleibt es bei dem Satze, dass Gott desswegen alles voraus weiss, weil sein Wissen der Grund des Seins der Dinge ist, aber ebendesswegen ist es auch kein eigentliches Vorauswissen, sondern nur das immanente Wissen des absolut Gegenwärtigen, wobei nicht einzusehen ist, wie damit der Satz, dass Gott das Freie als Freies vorausweiss, zusammenbestehen kann.

Unter den folgenden Scholastikern hat Duns Scotus die Frage, um die es sich handelt, am schärfsten aufgefasst, und sich auch hierin dem Thomas entgegengestellt. Thomas beantwortet die Frage so (I. qu. 14. art. 13): Alles, was in der Zeit ist, ist für Gott von Ewigkeit gegenwärtig, nicht blos sofern er die Gründe der Dinge bei sich gegenwärtig hat, wie Einige sagen, sondern weil *ejus intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata.* Darauf erwiedert Duns Scotus (I. dist. 39. qu. 5): Weiss Gott das Künftige nur sofern er es als ein ewig Gegenwärtiges anschaut, so weiss er es nicht nach seiner zeitlichen empirischen Wirklichkeit, als *complexio contingens*, somit auch nicht als Zufälliges, sondern als Nothwendiges. Es ist nur ein Widerspruch, wenn Thomas sagt, Gott wisse die *contingentia infallibiliter* u. s. w., und doch seien sie *futura contingentia suis causis comparata.* Die empirische Wirklich-

keit kommt also der Idee des Absoluten gegenüber nicht zu ihrem Recht. Desswegen dringt Duns Scotus mit allem Nachdruck darauf, dass es ein Zufälliges gibt, dass, wie er sich ausdrückt, *contingentia est modus positivus entitatis, sicut necessitas est alius modus, et omne positivum, quod est in effectu, principalius est a causa priore, propter quod nullum causatum esset formaliter contingens, nisi a causa prima contingenter causaret.* Gibt es aber ein Zufälliges in seinem wesentlichen Unterschied vom Nothwendigen, so kann dieses Zufällige auch durch das Wissen Gottes nicht aufgehoben werden, und Duns Scotus gibt daher zu, *quod contingentia, relata ad divinam scientiam, sunt necessaria necessitate consequentiae, h. e. ista consequentia est necessaria: si Deus scit illa esse futura, illa erunt, non tamen sunt necessaria necessitate absoluta, nec necessitate consequentis,* was dieselbe Unterscheidung ist, die schon Anselm gemacht hat. Wenn aber Duns Scotus mit Rücksicht auf die Auctorität derer, welche behaupten, *omnia esse praesentia aeternitati,* auch wieder sagt, *non aliter cognoscit Deus facta quam fienda, et ita perfecte sunt praesentialiter cognita ab intellectu divino fienda sicut facta,* so ist diess mit den Gründen, mit welchen er die Meinungen des Thomas und Bonaventura bestreitet, schwer zu vereinigen. Sind die *fienda* wie die *facta* von Gott *praesentialiter cognita,* so wird ja das Künftige zur Gegenwart, und es gibt somit auch kein Wissen des Künftigen, sofern es ein Künftiges ist. Aber freilich ist diess die Consequenz, wenn man ein eigentliches Vorherwissen Gottes annimmt, dass das Wissen Gottes von den Dingen, wie sie in der Wirklichkeit für sich sind, abhängig gedacht werden muss. Ob es also für Gott ein solches Fürsichsein der Dinge gibt, ist die eigentliche Frage.

Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Mit keiner andern Lehre haben sich die Scholastiker so vielfach beschäftigt, wie mit der Lehre von der Trinität, und es zeigt sich an ihrer Behandlung dieser Lehre recht deutlich, wie es sich die Scholastik zu ihrer eigentlichen Aufgabe machte, die Äusserlichkeit des kirchlich überlieferten Dogma dadurch aufzuheben, dass dem Inhalt desselben, sofern es zunächst nur Gegenstand des Glaubens war, soviel möglich eine rationelle Seite abgewonnen und ihm im denkenden Bewusstsein selbst ein Anknüpfungspunkt gegeben wurde. Durch die ganze Scholastik hindurch zieht sich das Bestreben, das innere Verhältniss der drei Personen zu einander auf einen bestimmten Begriff zu bringen, oder aus dem Wesen Gottes selbst zu begreifen, und aus den verschiedenen Versuchen, die in dieser Hinsicht gemacht wurden, bildete sich ein Lehrtypus, welcher eine beinahe allgemein anerkannte Auctorität erhielt [1]).

Anselm von Canterbury verdient auch hier mit Recht voranzustehen. Das speculative Element der Scholastik tritt in ihm besonders hervor. Er bestimmte die Idee Gottes an sich schon so, dass sie auch eine speculative Auffassung des Trinitätsverhältnisses in sich schloss. Denken und Selbstbewusstsein sind ihm nichts vom Wesen Gottes Verschiedenes, sondern die wesentlichste Bestimmung des göttlichen Wesens selbst. Gott ist seinem substanziellen Begriffe nach die *mens rationalis*. Es darf daher nur die geistige Thätigkeit, in welcher das Wesen der *mens rationalis* besteht, explicirt werden, so ergibt sich hieraus die Idee der Trinität oder zunächst der Begriff des göttlichen Worts. Alles Denken ist die Erzeugung eines der Sache, die das Object des Denkens ist,

1) Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 389 f. 400 f. 462 f. 508 f. 536 f. 684 f. 889 f.

mehr oder minder adäquaten Bildes; in dem Gedanken, in welchem der Geist etwas denkt, bildet sich die Sache selbst ab. Wenn nun der Geist sich selbst denkt, ist der Gedanke, in welchem er sich denkt, ein Bild seiner selbst, und der höchste absolute Geist erzeugt auf diese Weise ein mit ihm selbst gleich wesentliches Bild, d. h. sein Wort. Es sind so zwar zwei, und doch sind es auch wieder nicht zwei, das Wort hat als Bild die Beziehung auf ein Anderes, wovon es das Bild ist, und doch ist es als Bild wieder dieses Andere selbst, mit ihm wesentlich identisch. Der Unterschied kann daher nur so bestimmt werden, das Eigenthümliche des Einen sei, aus einem Andern zu sein, und das des Andern, ein Anderes aus sich zu haben, dem Einen komme das Erzeugtsein, dem Andern das Erzeugthaben zu. Der Sohn ist so zwar ein Anderer als der Vater, und der Vater ein Anderer als der Sohn, aber beide sind ein und derselbe Geist, und die Identität ist sosehr das schlechthin Überwiegende, dass Anselm nicht einmal die Aseität als das den Vater vom Sohn unterscheidende Merkmal gelten lassen zu können glaubt. Das Wesen des Sohns ist nicht desswegen weniger vollkommen, weil es aus dem Wesen des Vaters ist, sondern ebendesswegen, weil dem Wesen des Sohns eine Vollkommenheit fehlen würde, wenn es nicht durch sich selbst wäre, ist es kein Widerspruch, vom Sohne beides zu sagen, dass er durch sich ist, und vom Vater das Sein hat. Man darf sich daher das Verhältniss des Vaters und Sohns nicht so denken, wie wenn der Eine nur durch den Andern subsistiren könnte, sondern die absolute Identität besteht eben darin, dass der Eine das Wesen des Andern ist, der Eine eben das ist, was der Andere ist. Bei dieser Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn verschwindet nicht blos jeder reelle Unterschied, sondern man kann nicht einmal nominell von Vater und Sohn als von zwei verschiedenen Personen reden, und Anselm kann daher,

um den Unterschied doch nicht ganz fallen zu lassen, nur sagen, es sei, ungeachtet dieser völligen Identität, selbst in Ansehung der Aseität, gleichwohl passender, von dem Sohn das Wesen des Vaters, als vom Vater das Wesen des Sohnes zu prädiciren, weil der Vater sein Wesen von keinem andern habe, als von sich. Wie kann es aber passender sein, wenn doch eben diess, dass es so ist, schon negirt ist. Was Anselm unter Voraussetzung dieses Unterschieds noch weiter hinzusetzt, dass der Sohn, als das Wort, das vollkommenste Wissen und Erkennen der Substanz des Vaters ist, oder da der Vater selbst Denken, Wissen, Bewusstsein ist, das Denken des Denkens, das Bewusstsein des Bewusstseins, das Gedächtniss des Vaters, oder das Gedächtniss des Gedächtnisses, dass Vater und Sohn sich zu einander verhalten wie das Gedächtniss und der aus dem Gedächtniss gebildete Gedanke, oder wie das Denken an sich und das bestimmte Denken, ist nur Wiederholung augustinischer Bestimmungen. Auch was Anselm über den h. Geist sagt, dass er die Liebe des höchsten Geistes zu sich selbst ist, und dass der Geist in der Liebe die absolute Identität mit sich selbst ist, ist nur die weitere Ausführung der augustinischen Lehre.

Wie die erste Periode der Scholastik überhaupt diejenige war, in welcher sich die Scholastik in ihrem eigenthümlichen Charakter und Princip erst constituirte und ebendesswegen auch die Gegensätze stärker hervortreten, als in der Folge, so begegnet uns in der ersten Zeit der Scholastik auch in der Geschichte unseres Dogma eine weit grössere Verschiedenheit abweichender Meinungen. Es kam zu mehreren Streitigkeiten und Verhandlungen über die Trinitätslehre, welche ganz aus dem Wesen der Scholastik hervorgiengen. Gleich die erste derselben, die hieher gehört, die die Lehre Roscellin's betreffende, bezieht sich ganz auf den scholastischen Gegensatz des Nominalismus und Realismus.

Die einzige Quelle für die Lehre Roscellin's, welcher Canonicus zu Compiegne war, ist das Schreiben des Mönchs Johannes an Anselm, auf das sich die beiden Briefe Anselm's II, 35 und 41 beziehen. Nach diesem Schreiben argumentirte Roscellin so: Wenn die drei Personen nur Ein Wesen sind, wenn sie nicht drei Wesen für sich sind, wie drei Engel oder drei Seelen, so dass ihre Einheit nur die Einheit des Willens und der Macht ist, so folgt hieraus, dass mit dem Sohn auch der Vater und der h. Geist Fleisch geworden sind. Um also dieser Consequenz zu entgehen, wollte er die drei Personen als drei für sich bestehende Wesen betrachtet wissen, und es schien ihm demnach die in seiner Behauptung liegende Gefahr des Tritheismus weit weniger bedenklich, als jene aus der Wesenseinheit sich ergebende, für ihn so anstössige Folge [1]). Seine Gegner aber hielten sich zunächst daran, dass in seiner Lehre der Tritheismus offen vor Augen liege. Wenn Vater und Sohn, sagt Anselm in seiner Widerlegung, auf die gleiche Weise verschieden sein sollen, wie mehrere Engel oder Seelen verschiedene Substanzen sind, so seien drei Personen auch drei Götter. Entweder führe also die Argumentation Roscellin's zur wahren Irrlehre des Sabellius, oder zum Tritheismus. Wolle Roscellin dem letztern dadurch entgehen, dass er sage, er lehre nicht drei Götter, weil die drei zugleich Ein Gott seien, so würde sich diess nach Roscellin's Argumentation nur so denken lassen, dass die drei Personen zusammen den Einen Gott ausmachen, sei aber Gott zusammengesetzt, so höre er auf, das schlechthin einfache absolute Wesen zu sein. Die Consequenz, welche Roscellin in Hinsicht der Incarnation zog, widerlegte Anselm durch den Unterschied der Personen,

---

1) Wie Anselm an Fulco, seinen Schüler, schreibt (2, 41), soll Roscellin geradezu gesagt haben, die drei Personen könnten füglich drei Götter genannt werden, wenn der Sprachgebrauch es zuliesse.

indem er Roscellin beschuldigte, dass er Natur und Person verwechsle. Wenn Gott in einer Person Fleisch geworden, so sei nicht zugleich auch eine andere Fleisch geworden. Warum aber gerade die Person des Sohnes Fleisch geworden, erklärte Anselm so: Wenn der h. Geist Fleisch geworden wäre, so wäre er der Sohn des Menschen, und man hätte so zwei Söhne in der Trinität, wodurch Confusion entstände; auch wäre eine Ungleichheit in Ansehung der Sohnschaft, der eine Sohn stände durch seinen Vater höher. Wäre der Vater Mensch geworden, somit der Sohn der Jungfrau, so wären zwei Personen in der Trinität als Enkel zu bezeichnen, denn der Vater wäre der Enkel der Eltern der Jungfrau und sein Sohn der Enkel der Jungfrau, ob er gleich nichts aus der Jungfrau hätte. Diess, meint Anselm, wäre doch eine Inconvenienz. Damit man aber an dem Begriff der Person, wie er in der Trinitätslehre gebraucht werde, keinen Anstoss nehme, sei zu bedenken, dass die drei Personen der Trinität nicht drei für sich bestehende Wesen seien, wie drei Menschen, sondern sie haben nur eine gewisse Ähnlichkeit mit drei abgesonderten Personen. In Gott könne gar wohl etwas sein, was unser Verstand nicht zu begreifen vermöge. Aus der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens überhaupt soll also der eigenthümliche Begriff der Person im Sinne der kirchlichen Trinitätslehre gerechtfertigt werden.

Die Hauptsache in dem Streit mit Roscellin ist jedoch nicht dieser theologische, sondern der philosophische Gegensatz, welcher dabei zu Grunde liegt. Roscellin gehörte, wie Anselm sagt, zu den modernen Dialektikern, welche nichts für wahr halten, was sie nicht mit ihren Vorstellungen begreifen können, oder zu den dialektischen Häretikern, welche die allgemeinen Substanzen für einen blossen Hauch der Stimme *(flatus vocis)* halten, die sich unter der Farbe nichts anderes denken können, als den Körper, an welchem die Farbe

erscheint, unter der Weisheit des Menschen nichts anderes als die Seele, in welcher die Weisheit ist. Wegen ihrer grobmaterialistischen Denkweise sind sie für die Untersuchung geistiger Fragen völlig unfähig, die Vernunft ist ihnen sosehr von körperlichen Vorstellungen überwältigt, dass sie sich von ihnen nicht losmachen, und zu einer reinen Betrachtung erheben kann. Wer sich noch nicht vorstellen kann, wie mehrere Menschen der Art nach Ein Mensch sind, wie kann ein solcher begreifen, wie in der geheimnissvollen, über alles erhabenen Natur mehrere Personen, von welchen jede vollkommener Gott ist, Ein Gott sind? Und wer so wenig Klarheit des Geistes hat, dass er das Pferd von seiner Farbe nicht unterscheiden kann, wie wird ein solcher zwischen dem Einen Gott und seinen verschiedenen Relationen unterscheiden können? Und wer sich unter dem Menschen nichts anderes vorstellen kann, als ein Individuum, wird sich unter dem Menschen nie etwas anderes denken können, als eine menschliche Person. Denn jedes menschliche Individuum ist eine Person. Wie kann er also sich denken, dass vom Worte ein Mensch, nicht eine Person angenommen sei, d. h. eine andere Natur, nicht eine andere Person? So schildert Anselm die philosophische Denkweise Roscellin's, welche dieser Schilderung zufolge nur als Nominalismus bezeichnet werden kann, da sie das Allgemeine für nichts Reales hält, sondern es nur auf die Vorstellungen zurückführt, welche in Folge der empirischen Eindrücke, die die einzelnen Dinge und die Erscheinungen an ihnen auf die Seele machen, in der Seele sind. Es gibt keine Arten, keine Gattungen, keine allgemeinen Begriffe, die Farbe kann nicht von dem einzelnen Körper, an welchem sie erscheint, die Weisheit nicht von der Seele, in welcher sie ist, getrennt werden, alles, was ist, existirt nur als Einzelnes in seinem reinen Fürsichsein, ein Allgemeines, ein Gemeinsames, durch welches die einzelnen Dinge in eine solche Beziehung zu einander gesetzt

würden, welche nicht durch die sinnliche Empfindung, sondern nur durch die denkende Betrachtung erkannt werden kann, gibt es nicht, es gibt also auch keine auf das Allgemeine gerichtete geistige Thätigkeit, sondern nur ein Vorstellen, das nur der unmittelbare Reflex des sinnlichen Empfindens ist. Spricht man also von allgemeinen Substanzen oder allgemeinen Begriffen, so sagt man hiemit etwas völlig inhaltsleeres, es sind blosse Worte, welchen keine Realität entspricht, also nicht Worte als Ausdruck von Gedanken und Begriffen, sondern blosse Hauche, Bewegungen der Luft, durch das Organ der Stimme hervorgebracht. Es gibt also nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes, kein Denken, sondern nur sinnliches Wahrnehmen. Da aber Roscellin die allgemeinen Begriffe wenigstens als *flatus vocis* gelten lassen musste, so wäre von Interesse, zu wissen, wie er das Dasein derselben im Bewusstsein des Menschen erklärte. Hängt alles Denken und Erkennen nur von den empirischen Eindrücken ab, ist nichts wahr, was nicht sinnlich gegeben ist, so muss man fragen, was gleichwohl den Geist nöthigt, über die Realität der empirischen Eindrücke hinauszugehen, und sich allgemeine Begriffe, wenn auch nur als *flatus vocis*, zu bilden. Diess bleibt unklar, wie überhaupt Roscellin's Nominalismus nur als roher Empirismus erscheint, klar aber liegt vor Augen, wie mit seinem Nominalismus sein Widerspruch gegen die kirchliche Trinitätslehre zusammenhängt. Konnte er sich überhaupt kein Verhältniss des Allgemeinen und Besondern denken, hat nach seiner Ansicht alles nur soweit Realität, soweit es als einzelnes Ding für sich existirt, so musste für ihn jedes reale Band, das die Personen zur Einheit des Wesens verknüpft, von selbst hinwegfallen, sie bleiben für ihn nur in ihrem persönlichen Fürsichsein stehen. Alle Realität und Substanzialität des Seins fällt nur in das Einzelne, Besondere, in der Trinität also in die Person für sich, seien es nun drei Personen, oder nur Eine

Person. Diesem Nominalismus gegenüber besteht der Realismus Anselm's darin, dass es überhaupt ein Allgemeines gibt, das von den einzelnen für sich bestehenden Dingen verschieden ist, in welcher Beziehung Anselm an Roscellin rügt, dass er sich z. B. unter dem Begriff des Menschen nichts anderes denken könne, als ein Individuum. Der Begriff Mensch hat demnach seine Realität nicht blos in den einzelnen Individuen, welche so oder anders bestimmte Menschen sind, sondern auch in dem allgemeinen Begriff selbst, in welchem die einzelnen Individuen eins sind, in der Einheit des Gattungsbegriffs, die allgemeinen Begriffe sind allgemeine Substanzen, und zwar scheint sich Anselm unter ihnen nicht blos aus dem empirisch Gegebenen abstrahirte Begriffe, sondern wirkliche Substanzen, für sich bestehende Realitäten, gedacht zu haben. Das Allgemeine ist in der ganzen Ansicht Anselm's sosehr das Überwiegende, Substanzielle, dass nicht nur alles einzelne Sein durch das Allgemeine bestimmt wird, sondern das Allgemeine eigentlich das allein Existirende, das wahrhaft Wirkliche ist.

Die Behauptungen Roscellin's erregten, da er sie in einer ziemlich schroffen Form aufgestellt zu haben scheint, Aufsehen. Der Bischof von Rheims hielt im Jahr 1092 eine Synode zu Soissons, auf welcher Roscellin seine Ketzerei abschwören musste. Er scheint sich jedoch aus diesem Widerruf, welchen er, wie er selbst gestand, blos desswegen geleistet hatte, weil er fürchtete, vom Volke getödtet zu werden, nicht viel gemacht und auch nachher noch seine Lehre vorgetragen zu haben. Wahrscheinlich wurde er erst aus diesem Grunde des Landes verwiesen. Auch Anselm wurde erst dadurch bestimmt, seine noch vorhandene Schrift *de fide trinitatis et de incarnatione verbi contra blasphemias Ruzelini* zu schreiben, erst nach der Synode zu Soissons, als er schon Erzbischof von Canterbury war.

Dasselbe, was wir schon in Roscellin vor uns sehen, das Bestreben, die Trinitätslehre rationell aufzufassen, und die Opposition, welche solche Versuche der Dialektiker von Seiten der kirchlichen Orthodoxie gegen sich hervorriefen, wiederholt sich in Abälard. Er machte vorzugsweise die Trinitätslehre zum Gegenstand seiner dialektischen Untersuchungen, da ihm diese Lehre als das grösste Geheimniss des christlichen Glaubens fortgehend der Hauptgegenstand der Zweifel und Angriffe auf den christlichen Glauben zu sein schien. Er wollte so in seinen beiden Schriften, in seiner *Introd. ad theol.* und in seiner *Theol. chr.* als Apologete des christlichen Glaubens auftreten, indem er aber in diesem apologetischen Interesse die Trinitätslehre zu rationalisiren suchte, zog er sich selbst den Vorwurf der Heterodoxie zu. Die höchste Idee, von welcher er in seiner Entwicklung dieser Lehre ausgieng, und in welcher er den Versuch einer speculativen oder rationellen Begründung derselben machte, ist die Idee der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens. Ist Gott der absolut Vollkommene, so muss er auch der absolut Mächtige, der absolut Weise, der absolut Gütige sein. In den drei Begriffen der Macht, Weisheit und Güte hat die absolute Vollkommenheit Gottes ihre Einheit, sie sind die Momente, in welchen der Begriff derselben sich realisirt. Wäre Gott nur Macht, ohne dass er durch die Vernunft weiss, was gut und zweckmässig ist, so könnte seine Macht nur eine verderbliche sein, wäre er aber nur weise und verständig, ohne auch mächtig zu sein, so könnte er nichts zur Vollendung bringen, und wenn er nur mächtig und weise wäre, ohne auch gütig zu sein, so würde die Neigung zu schaden um so überwiegender sein, je mehr er Macht und Verstand genug hat, um auszuführen, wie er will. Diese drei Momente gehören daher ihrem Begriff nach zusammen, und in ihrer Einheit ist Gott wesentlich der Dreieinige. In seiner Absolutheit ist also Gott Vater, Sohn und Geist, es ist diess

jedoch nicht so zu verstehen, wie wenn er als Vater nur die Macht, als Sohn nur die Weisheit, als h. Geist nur die Güte wäre, sondern es soll durch jeden dieser drei Begriffe nur das eigenthümliche specielle Attribut ausgedrückt werden, das jede der drei Personen von den beiden andern unterscheidet. Wenn daher der Vater vorzugsweise die Macht genannt wird, so ist hiemit nichts anderes ausgesagt, als seine Ungezeugtheit oder seine Aseität. Der Vater allein ist schlechthin nur durch sich und aus sich, er ist das absolute Princip nicht blos aller Creaturen, sondern auch der beiden Personen, die mit ihm das trinitarische Verhältniss bilden und nur in ihm und durch ihn subsistiren. Auch den beiden andern Personen soll zwar das Prädicat der Macht nicht abgesprochen werden, es erhellt aber von selbst, dass es ihnen nur in einem relativen Sinn zukommen kann, und sie können somit nur in einem untergeordneten Verhältniss zu dem Vater als dem absolut ersten Princip stehen. Abälard führt selbst den Begriff der Weisheit, die das eigentliche Attribut des Sohnes ist, auf den Begriff der Macht zurück, sofern die Weisheit auch eine Macht ist, nämlich das Vermögen, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, wodurch sich zwar von selbst ergibt, wie der Sohn in seinem Verhältniss zum Vater mit ihm identisch ist, ebenso klar aber das Verhältniss der Abhängigkeit und Subordination, in welchem er zum Vater steht, in die Augen fällt. Was der Vater absolut ist, ist der Sohn nur relativ, er ist nur eine bestimmte Weise, eine Modification des Wesens des Vaters. Den h. Geist nahm Abälard, wie Augustin, als die Liebe, als die Liebe ist er das Princip der göttlichen Gnade und Güte und desswegen auch der Urheber aller nicht aus unsern Verdiensten entspringenden Segnungen, der Sacramente. Anstoss erregte Abälard in der Lehre vom h. Geist durch die Behauptung, dass er die Weltseele sei. Er wurde jedoch dazu nur durch sein Bestreben veranlasst, die griechische Philosophie

in ein so viel möglich enges Verwandtschafts-Verhältniss zu der christlichen Religion zu setzen, und es sollte nicht sowohl der h. Geist platonisirt, als vielmehr die platonische Weltseele zur Bedeutung des h. Geistes erhoben werden. Wenn Plato den h. Geist die Seele der Welt genannt habe, so habe er ihn dadurch nur als das Lebensprincip des Universums bezeichnet, welchem alles durch die göttliche Güte sein Dasein verdanke, als das Princip, durch welches alles beseelt, zum Leben erweckt und auf's beste und zweckmässigste geordnet werde. Auch dem Wesen der platonischen Weltseele liege somit der Begriff der Güte zu Grunde, und das trinitarische Verhältniss besteht demnach wesentlich aus der Dreiheit der Begriffe Macht, Weisheit, Güte. Da aber die Macht zugleich als die Aseität, als das substanzielle Wesen Gottes selbst definirt wird, so erhalten wir dadurch eigentlich das Verhältniss von Substanz und Accidens, oder von Wesen und Eigenschaft, und man muss so fragen, warum es gerade nur drei Personen dieser Art sein sollen. Diese Frage macht Abälard selbst. Wie Gott mächtig und weise sei, so sei er auch gerecht, barmherzig u. s. w., warum man also nur von drei Personen rede. Abälard bleibt jedoch in Beziehung auf diese Frage nur dabei stehen, dass die Lehre von der Dreiheit der Personen als gegebene positive Offenbarung und kirchliche Überlieferung anzusehen sei. Auch in der Philosophie beruhe ja so Manches nicht sowohl auf Gründen der Vernunft, als auf Auctorität, wie viel mehr also in einer göttlich geoffenbarten Religion. Die eigentliche Frage ist aber, wie Eigenschaften auch wieder als Personen angesehen werden können. Zur Beantwortung dieser Frage hat sich Abälard viele Mühe gegeben, das Verhältniss der Dreiheit und der Einheit so zu bestimmen, dass es auf den Begriff eines realen Unterschieds in der Einheit gebracht werden kann; die substanzielle Einheit des Wesens ist ihm aber wieder so sehr das Überwiegende, dass die Per-

sonen blosse Bestimmungen, oder, wie er sich ausdrückt, blosse Proprietäten in der Einen, einfachen, schlechthin ungetheilten Substanz sind. Wie sich Abälard die unter der Voraussetzung der Identität der Substanz stattfindende Verschiedenheit der Personen dachte, ist am besten aus seiner Vergleichung des trinitarischen Verhältnisses mit den Personen der Grammatik zu sehen. Man dürfe sich nicht wundern, sagt Abälard, dass in derselben göttlichen Substanz drei Personen unterschieden werden, da ja auch nach der Grammatik derselbe Mensch so viel als drei Personen sei. Die erste Person werde dadurch bestimmt, dass ein Subject redet, die zweite durch das Subject, an welches die Rede gerichtet ist, die dritte durch das Subject, über welches das eine mit dem andern redet. Wie in der Grammatik die drei Personen als der Redende, der Angeredete, und der, von welchem die Rede ist, unterschieden werden, so dass es keine weiteren Personen geben könne, als diese drei, so verhalte es sich auch mit den drei Personen in der Gottheit, wenn sie als Vater, Sohn und Geist bestimmt werden. Um diese Vergleichung richtig zu verstehen, darf man dabei nicht übersehen, dass Abälard hier ächt realistisch das Allgemeine nicht als logischen Begriff, sondern als reale Substanz nimmt. Die drei grammatischen Personen haben daher ihre reale Einheit in der Identität der Substanz; sie sind an sich eine und dieselbe Person, was sie zu verschiedenen Personen macht, zur ersten, zweiten und dritten, sind nur Modificationen, verschiedene Formen, der Einen substanziellen Person. Nach Otto von Freisingen, *De gestis Frid.* 1, 47, bediente sich Abälard auch dieser Vergleichung: *sicut eadem oratio est propositio, assumtio et conclusio, ita eadem essentia est pater et filius et spiritus sanctus.* In den noch vorhandenen Schriften Abälard's findet sich zwar dieses Beispiel nicht, es ist aber dem von den grammatischen Personen genommenen ganz analog. Eben dahin gehört, wie er den Begriff der

Zeugung durch die Kategorie der *materia* und des *materiatum* zu erläutern suchte. Das Bestimmende und das, was bestimmt wird, die Materie und das aus der Materie Gewordene, sind eine und dieselbe Substanz, und doch sind beide, die Materie und das, wodurch die Materie bestimmt ist, der Proprietät nach verschieden, wie das Wachs und das aus dem Wachs geformte wächserne Bild. Man stelle sich also, sagt Abälard, ein wächsernes Bild vor, und betrachte an ihm die Natur des Wachses, d. h. die Substanz, aus welcher das wächserne Bild als das *materiatum ex materia* entstanden ist. Das Wachs und das wächserne Bild sind dieselbe Substanz und das Wachs wird von dem Bilde prädicirt, und doch kann man sagen, das wächserne Bild sei aus dem Wachs, das Wachs sei die Materie des wächsernen Bildes und nicht umgekehrt, und ebenso sagen wir, das wächserne Bild sei aus dem Wachs geformt; nicht das Wachs aus dem Bild. Ebenso ist die göttliche Weisheit aus der göttlichen Macht, wie nach der Philosophie die Art aus der Gattung ist, obgleich die Art dasselbe ist, wie die Gattung, der Mensch also dasselbe, wie das Thier, das wächserne Bild dasselbe, wie das Wachs. Wie wenig durch alles diess zur philosophischen Rechtfertigung der kirchlichen Trinitätslehre gewonnen wird, bedarf keiner weitern Bemerkung. Es ergab sich aus solchen Erörterungen immer nur diess, dass man sich unter den Personen der Trinität etwas ganz anderes dachte, als die Kirche selbst lehrte. Darum konnte auch der Widerspruch nicht ausbleiben.

Wie Anselm Roscellin entgegentrat, so trat gegen Abälard der Abt Bernhard von Clairvaux auf, nur mit dem Unterschied, dass, während in Roscellin und Anselm nicht sowohl das kirchliche Dogma und die dialektische Scholastik, als vielmehr die eine Form der Scholastik mit der andern in Streit kam, die Opposition Bernhard's gegen Abälard der Kampf der Kirche gegen die Scholastik überhaupt war. In

der Reihe der Irrlehren, über welche wegen der der Kirche drohenden Gefahr Bernhard an den apostolischen Stuhl berichten zu müssen glaubte, nehmen die das Trinitätsdogma betreffenden Lehren Abälard's die erste Stelle ein. Aber auch schon bei dem allgemeinen Vorwurf, welchen Bernhard der Denkweise Abälard's als einem über Vernunft und Glauben mit gleicher Vermessenheit hinausgehenden Rationalismus machte, hatte er ohne Zweifel hauptsächlich dessen Darstellung der Trinitätslehre vor Augen. Er schien ihm das göttliche Geheimniss zu sehr in den Kreis der menschlichen Vernunft herabzuziehen. Insbesondere aber sah Bernhard in dem Stufen-Unterschied, welchen Abälard annahm, wenn er den Vater als die absolute Macht, den Sohn als die bestimmte Macht, den h. Geist als gar keine Macht betrachte, und den Sohn zum Vater in das Verhältniss der Art zur Gattung, des *materiatum* zur *materia* setze, oder des Menschen zum Thier, des ehernen Siegels zum Erz, die Härese des Arius. Auch läugne Abälard, wenn er den Vater als Macht bestimme, und dem heiligen Geist die Macht abspreche, das substanzielle Sein des Geistes aus dem Vater und Sohn, er läugne also mit Arius die Consubstanzialität des trinitarischen Verhältnisses, und hebe sowohl die Einheit als die Dreiheit auf. Dagegen drang Bernhard auf die jede Ungleichheit ausschliessende Absolutheit des dreieinigen Gottes, vermöge welcher jede der drei Personen dieselbe Totalität ist, welche die drei zusammen sind, wesswegen alle von Abälard auf das trinitarische Verhältniss angewandten Bestimmungen, wie namentlich die Kategorie der Gattung und der Art, wodurch ein Verhältniss der Unterordnung gesetzt werde, der Wahrheit widerstreite. Dieses negative Recht des Widerpruchs gegen Abälard hatte zwar Bernhard vom Standpunkt der kirchlichen Lehre aus, die positive Rechtfertigung desselben aber lag auch für ihn in letzter Beziehung

nur in der absoluten Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens. (Ep. 190.)

Abälard, dessen dialektischer Geist die studirende Jugend Frankreichs in eine sehr lebhafte Bewegung versetzte, was dem Respect gegen die bestehende Auctorität nachtheilig werden zu müssen schien, musste zweimal das Verdammungsurtheil der Kirche über sich ergehen lassen. Das erstemal geschah diess zu Soissons im Jahr 1121 wegen seiner Einleitung in die Theologie. Es konnte diess jedoch seinem steigenden Rufe nicht schaden. Die zweite Verurtheilung erfolgte nicht lange vor seinem Tode (im Jahr 1142) auf der hauptsächlich durch Bernhard's Bemühungen veranstalteten Synode zu Sens im Jahr 1140.

Ein anderer Streit zu derselben Zeit, an welchem gleichfalls der die kirchliche Orthodoxie mit ängstlicher Strenge bewachende Abt Bernhard einen thätigen Antheil nahm, hieng mit der Frage über die Realität der Universalien zusammen. Gilbert, Bischof von Poitiers (gewöhnlich Gilbert *de la Porrée, Porretanus*), trug die Trinitätslehre in einer von der kirchlichen Form abweichenden Weise vor. In den Verhandlungen, welche desshalb auf der Synode zu Paris im Jahr 1147 und im folgenden auf der Synode zu Rheims in Gegenwart des damals in Frankreich anwesenden Papstes Eugenius III. stattfanden, kamen vier Sätze zur Sprache, in Ansehung welcher seine Orthodoxie in Frage stand. Besondern Anstoss nahm man an der Behauptung, das Wesen Gottes sei nicht Gott, *divinam essentiam non esse Deum.* Es erklärt sich diess aus der Unterscheidung, die er zwischen dem *quod est* und *quo est* machte. Die göttliche Natur, oder die Gottheit ist etwas Anderes als Gott, sie ist die Form in Gott, durch welche Gott ist, welche aber nicht Gott ist, wie die Menschheit die Form des Menschen ist, nicht der Mensch selbst, sondern das, wodurch er Mensch ist. Als Realist liess Gilbert das Besondere

durch das Allgemeine als das Substanzielle bestimmt werden. Nach dieser Unterscheidung behauptete Gilbert, dass Vater, Sohn und Geist eins sind, nicht in Beziehung auf das *quod est*, sondern in Beziehung auf das *quo est*. Das Allgemeine, das, worin die drei Personen eins sind, ist die Gottheit als substanzielle Form, was aber durch diese Form ist, ist nicht selbst das Eine, sondern das Besondere, es sind drei numerisch verschiedene Wesen, drei Einheiten. Nach der kirchlichen Lehre ist das Besondere der Personen auch wieder identisch mit dem Einen, Allgemeinen, dem Wesen Gottes selbst. Nach Gilbert dagegen ist das, was die Person zur Person macht, die sie bestimmende substanzielle Form etwas ganz anderes, als die Person selbst. Unklar ist mir immer noch, was er unter *Deus*, unter Gott verstand, sofern er Gott von der Gottheit, oder der *divina essentia* unterschied. Wenn er Gott nicht als das *quo est*, sondern als das *quod est* bestimmte, so kann ihm *Deus*, Gott, nur Person, nicht Substanz gewesen sein; aber in welchem Verhältniss steht Gott als Person zu Vater, Sohn und Geist, die ja auch Personen sein sollen? Es scheint beinahe, Gilbert habe Gott, *Deus*, als eine von diesen Personen verschiedene Person sich gedacht, so dass sie zwar mit der Substanz in Gott, nicht aber mit Gott als Person eins sind. Seine Gegner machten ihm den Vorwurf, dass er durch die Unterscheidung des *quo est* und *quod* die Einheit der Substanz auf arianische Weise aufhebe; diess kann man so verstehen, er habe Gott als Person von der Substanz der Gottheit ebenso unterschieden oder getrennt, wie Arius den Sohn als Gott von Gott dem Vater. (Gaufredi lib. c. cap. Gilb. Opp. Bernh. ed. Mab.)

Bernhard von Clairvaux glaubte auch gegen ihn wie gegen Abälard das christlich-religiöse Interesse der kirchlichen Lehre vertheidigen zu müssen, nur gelang es ihm nicht mit demselben Erfolg. Das Glaubensbekenntniss, das Bernhard auf der Synode in Rheims im Jahr 1148 im Namen der französi-

schen Bischöfe aufsetzte, stellte in seinen vier Artikeln den Behauptungen Gilbert's Sätze entgegen, welche unstreitig ganz als der adäquate Ausdruck der kirchlichen Lehre angesehen werden konnten. Allein dass Bernhard dieses Glaubensbekenntniss für sich entworfen hatte, und in seinem Namen als Symbol anerkannt wissen wollte, erschien den mit dem Papst in Rheims anwesenden Cardinälen als ein so kühner Eingriff in ihre Rechte, dass kein förmlicher Beschluss zu Stande kommen konnte, und die Demüthigung diessmal weit mehr auf der Seite Bernhard's als des Gegners war. Gilbert kehrte aus dem glücklich bestandenen Kampf in unverletzter Ehre in seine Diöcese zurück, und Papst Eugenius begnügte sich, nur die allgemeine Entscheidung zu geben, dass in der Theologie Natur und Person, Gott und Gottheit nicht von einander getrennt werden dürfen.

Auch dem Petrus Lombardus wurde wegen der Behauptung, dass man nicht sagen könne, die göttliche *essentia* erzeuge den Sohn, weil, da der Sohn selbst die göttliche *essentia* ist, das Erzeugte und das Erzeugende eines und dasselbe wäre, von dem Abt Joachim von Flora in Calabrien, welcher überhaupt ein sehr leidenschaftlicher Gegner der scholastischen Theologen seiner Zeit war, der Vorwurf gemacht, dass er an die Stelle der Trinität eine Quaternität setze. Es war diess jedoch ein blosses Missverständniss, und Joachim scheint vielmehr selbst die Einheit auf eine Weise in die Dreiheit der Personen gesetzt zu haben, durch die sie zu einer blos ideellen wurde. Die Sache erhielt nur dadurch eine gewisse Wichtigkeit, dass die lateranensische Synode im Jahr 1215 sich veranlasst sah, in einem ihrer Canones den Petrus Lombardus wider die gegen ihn erhobene Anklage in Schutz zu nehmen, und dagegen über die Behauptung des Abtes Joachim selbst das Verdammungsurtheil auszusprechen.

In den hier entwickelten Versuchen einer rationellen

Auffassung der Trinitätslehre sehen wir die scholastische Dialektik immer wieder in Collision mit dem kirchlichen Dogma kommen. Es hat diess theils darin seinen Grund, dass die dialektische Richtung in der ersten Zeit der Scholastik in das allgemeine Bewusstsein der Zeit noch zu wenig eingedrungen war, theils ist es daraus zu erklären, dass auch wirklich in mehreren dieser Versuche der scholastische Rationalismus sich freier bewegte, als das kirchliche Dogma gestatten konnte. Den erwähnten Versuchen lässt sich nun eine zweite Reihe gegenüberstellen, in welchen die scholastische Dialektik sich in ein mehr harmonisches Verhältniss zum kirchlichen Dogma zu setzen wusste. Schon Anselm war hierin vorangegangen, hauptsächlich aber fallen die dieser zweiten Reihe angehörenden Versuche einer rationellen Begründung des Trinitätsdogma in die zweite Periode der Scholastik, woraus deutlich zu sehen ist, dass nicht die Opposition gegen das kirchliche Dogma, sondern vielmehr nur die Ausgleichung des Glaubens mit der Vernunft zum eigenthümlichen Charakter der Scholastik gehört.

In diese zweite Reihe sind nach Anselm zunächst die beiden Victoriner Hugo und Richard zu stellen. Beide gehen wie Abälard auf die drei Begriffe Macht, Weisheit und Güte oder Liebe zurück, Hugo aber lässt das Eigenthümliche der Trinitäts-Idee mit dem Begriff Gottes überhaupt zusammenfallen, wesswegen er auch den Begriff der Liebe voranstellt. Güte, Weisheit und Macht sind ihm die drei Grundeigenschaften, die zur Vollendung von allem zusammenwirken. Die Güte treibt an, die Weisheit ordnet, und die Macht führt aus. Von denselben Begriffen geht Richard aus, er hat aber das Eigene, dass ihm die Macht und die Weisheit das Wesen Gottes überhaupt sind, die Güte aber der Grundbegriff der Trinität ist. Er bestimmt Gott als die absolute Substanz, und die Macht und die Weisheit sind die gleich absoluten Attribute der Einen

Substanz, welche als die absolute auch die absolut vernünftige sein muss; diese beiden Attribute sind so vollkommen sich denkende Grössen, dass, wenn die göttliche Substanz durch ihre Macht sich weiter erstrecken würde, als durch ihre Weisheit, eben dadurch die absolute Vollkommenheit des göttlichen Wesens aufgehoben wäre. Das Sein Gottes ist daher absolut identisch mit seinem Können und Wissen. In dieser Identität des Könnens und Wissens, oder der Macht und Weisheit, besteht das substanzielle Wesen Gottes, oder seine absolute Einheit, das Trinitäts-Verhältniss wird durch den Begriff der Güte oder Liebe bestimmt. Im höchsten Gut ist die Fülle und Vollkommenheit der Güte, also auch die höchste Liebe, denn es gibt nichts Vollkommeneres, als die Liebe. Die Liebe muss aber, um Liebe zu sein (nicht blos *amor,* sondern auch *caritas*), nicht auf sich, sondern auf Anderes gehen. Wo also keine Mehrheit der Personen ist, kann keine Liebe sein. Die Liebe gegen die Geschöpfe reicht nicht hin, weil diese kein adäquater Gegenstand wären. Gott kann mit der höchsten Liebe nur das lieben, was der höchsten Liebe würdig ist, würde er aber nur sich selbst lieben, so wäre diess dem Wesen der Liebe nicht gemäss, seine Liebe kann nur auf eine andere Person gehen, welche Gott ist. Aber nicht blos die Zweiheit, auch die Dreiheit der Personen ergibt sich aus der Idee der vollkommensten Liebe. Wie die vollkommenste Liebe die grösste sein muss, so muss sie auch die beste sein. Zur besten Liebe aber gehört der Wunsch, dass ein Anderer ebenso geliebt wird, wie man selbst geliebt wird. Die beiden, die sich lieben, wünschen, dass ein dritter ebenso geliebt werde, wie sie sich gegenseitig lieben. Die Vollkommenheit der Liebe und die Übereinstimmung der beiden Personen erfordert daher nothwendig eine Dreieinigkeit, eine Dreiheit von Personen, welche einander vollkommen gleich sind. Das ganze Trinitätsverhältniss, und da Gott, abgesehen von demselben, nur Sub-

stanz, nicht Subject und Person ist, auch die Persönlichkeit Gottes hängt an dem Begriff der Liebe. Gleichwohl glaubt Richard das Wesen des Trinitäts-Verhältnisses durch die Zurückführung desselben auf den absoluten Begriff der Liebe noch nicht erschöpft zu haben, indem er noch die Frage untersucht, wie die Mehrheit der Personen in der Einheit der Substanz zu begreifen ist, oder, wie Richard sich ausdrückt, wie Anderheit *(alietas)* der Personen ohne Anderheit der Substanzen sein kann. Diese Frage beantwortet Richard so, dass er in der absoluten Idee der göttlichen Natur eine Differenz des Seins, eine nothwendige Verschiedenheit der Formen der Existenz nachzuweisen sucht. Der Grundgedanke seiner Entwicklung ist, dass es zwischen dem Ewigen und Zeitlichen ein Mittleres gibt, in welchem das Ewige das Zeitliche gleichsam in sich aufnimmt, sofern es dem Begriff des Ewigen nicht widerstreitet, dass es als Ewiges zugleich nicht von sich ist. Besteht nun der eigenthümliche Charakter des Endlichen darin, dass es nicht von sich, sondern von einem Andern ist, so kann man sagen, es gibt nicht blos ein Unendliches schlechthin, sondern auch eine Einheit des Endlichen und Unendlichen. Es darf, sagt Richard, um den Begriff dieser zwei Formen des absoluten Seins zu bestimmen, niemand unmöglich scheinen, dass etwas von Ewigkeit ist, was doch nicht von sich selbst ist, als ob die Ursache immer der Wirkung vorangehen müsse; der Sonnenstrahl geht von der Sonne aus, und ist doch ihr gleichzeitig, denn die Sonne war nie ohne Strahl: so kann auch das ewige Licht einen ewigen Strahl haben. Die göttliche Natur ist die Quelle der Fruchtbarkeit, sie kann daher nicht selbst unfruchtbar sein. Diese zweite Form des Ewigen theilt sich nun wieder in zwei verschiedene Formen, wenn die Begriffe des Unmittelbaren und Mittelbaren auf sie angewandt werden. Das nicht aus sich seiende Ewige ist entweder unmittelbar, oder mittelbar und unmittelbar zu-

gleich aus dem Ewigen. Hiemit ist der Begriff des Ewigen oder Absoluten erschöpft, oder logisch so bestimmt, dass sich keine weitere mögliche Form denken lässt, und das Absolute ist demnach nicht blos das schlechthin Unendliche, als unterschiedslose Einheit, sondern es hat zugleich einen Unterschied in sich, durch welchen es sich gleichsam zur Fülle des Lebens aufschliesst, ohne dass jedoch dadurch seine absolute Identität mit sich selbst aufgehoben wird. Richard bestrebt sich so, auch die Formen des Ewigen, in welchen das Ewige das nicht aus sich Seiende ist, als absolut zu rechtfertigen, jede dieser Formen als eine solche nachzuweisen, die durch den Begriff der Sache selbst als eine nothwendige gegeben ist, wobei nur die Ansicht zu Grunde liegen kann, dass das Absolute nur mit diesem Unterschied verschiedener Formen gedacht werden kann, dass es nur so das wahrhaft Absolute ist, in der Totalität seiner Momente. Es ist unstreitig ein nicht geringer Beweis speculativen Scharfsinns, dass Richard die kirchliche Trinitätslehre unter diesen metaphysischen Gesichtspunkt stellte. Indem er jede der drei Personen als eine mögliche und ebendesswegen auch nothwendige Form des Absoluten auffasste, sprach er ebendamit den speculativen Gedanken aus, dass Gott nur als der Dreieinige der wahrhaft Absolute sei.

Wie Richard die Trinität aus der Idee des Absoluten deducirte, so ist es bei den grossen systematischen Scholastikern die Geistigkeit Gottes, in welcher sie den Grund des Trinitätsverhältnisses erkannten, nur bestimmten sie das geistige Wesen Gottes blos psychologisch durch die Unterscheidung der beiden Hauptvermögen, welche das Wesen der menschlichen Seele ausmachen, des Erkennens und Wollens. Ihre speculative Begründung der Trinitäts-Idee besteht daher in der Nachweisung der Analogie, welche das Erkennen und das Wollen mit der Zeugung des Sohns und dem Ausgang des Geistes hat. Diesen Weg hat schon Alexander von Hales

eingeschlagen [1]). Zeugen und Erkennen oder Denken sind identisch, sofern das Denken nichts anderes ist, als eine immanente Zeugung, und die Identität des Denkenden und des Gedachten der Ähnlichkeit des Erzeugten mit dem Erzeugenden entspricht. Cölln [2]) sagt von dieser Deduction, sie sei als sophistische Dialektik ein würdiges Vorbild für die Kunststücke der neuesten Scholastik; wer kann aber läugnen, dass das Denken eine producirende Thätigkeit ist, und dass es kein Erkennen gibt, ohne dass das Erkannte mit dem Erkennenden identisch wird, oder dem Bewusstsein des erkennenden Subjects sich assimilirt? Auch schon Anselm hat die Trinitäts-Idee auf das Wesen des Denkens gegründet, aber nicht des Denkens überhaupt, sondern nur sofern Gott als Subject sich selbst zum Object seines Denkens macht [3]). Anselm sagt diess zunächst nur vom Denken Gottes, Alexander von Hales bestimmte das *intelligere* überhaupt als ein solches *gignere*. Am genauesten hat Thomas von Aquino diese Ansicht vom trinitarischen Wesen Gottes entwickelt. Er geht davon aus, dass, wenn der kirchlichen Lehre zufolge die göttlichen Personen nach ihrem Ursprung unterschieden werden sollen, irgend ein Process (eine *processio*) im Wesen Gottes angenom-

---

1) Summa universae theol. P. 1. qu. 42. membr. 2: *Idem est in Deo generare et intelligere. — Intelligere nihil aliud est, quam speciem generare in se. Ergo intelligere in Deo est generare speciem in se. Sed nihil est aliud generatio filii. Ergo nihil est in Deo aliud intelligere, quam filium generare. — Ex his relinquitur, quod Deum intelligere se, cum intelligere sit speciem rei intellectae gignere, non est aliud, quam generare suam imaginem et speciem in se ipso.*

2) Münscher, Lehrbuch der Dogmengesch. II, 1. S. 56.

3) Er sagt Monol. c. 33: *Habet mens rationalis, cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, i. e. cogitationem sui ad suam similitudinem, quasi sua impressione formatam, quamvis ipsa se a sua imagine nonnisi ratione sola separare possit, quae imago ejus verbum ejus est. Hoc itaque modo quis neget, summam sapientiam, cum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam, i. e. verbum suum?*

men werden muss. Dieser Process kann, da Gott nur nach der Analogie der intellectuellen Substanzen zu denken ist, kein äusserer, materieller, räumlich sich bewegender sein, sondern nur ein innerer, geistiger, eine intelligible Emanation, welche, wie das intelligible Wort von dem Sprechenden ausgeht, aber in ihm bleibt, ein immanenter Akt ist. Ein solcher Process gehört an sich zum Begriff des höchsten Wesens, und zwar stellt er sich zunächst als Zeugung dar. Das Gezeugte ist dem, woraus es entsteht, ähnlich. Diese Ähnlichkeit ist auch bei der geistigen Thätigkeit; die Vorstellung ist der Sache, auf die sie sich bezieht, ähnlich, und existirt in Gott in derselben Natur. Da in Gott Denken und Sein eins sind, das göttliche Denken die Substanz des Denkenden selbst ist, so subsistirt das hervorgehende Wort in derselben Natur und wird als gezeugt der Sohn genannt. Wie die Zeugung des Worts der denkenden Thätigkeit des Geistes entspricht, vom Verstand aber der Wille unterschieden wird, so gibt es noch eine andere, gleich immanente, der Thätigkeit des Willens entsprechende Procession, die der Liebe, welcher gemäss das Geliebte ebenso im Liebenden ist, wie im Wort das Gedachte oder Gesprochene im Denkenden. Wenn auch in Gott Verstand und Wille eins sind, so findet doch zwischen den Processionen beider ein bestimmtes Verhältniss statt, sofern mit dem Willen nichts geliebt werden kann, was nicht zuvor mit dem Verstand gedacht ist. Es kommt daher darauf an, den Unterschied der beiden Processionen näher zu bestimmen, oder zu fragen, warum die Procession der Liebe nicht Zeugung ist? Der Grund hievon liegt in dem Unterschied zwischen Verstand und Willen. Die Thätigkeit des Verstandes besteht darin, dass das gedachte Object seiner Ähnlichkeit nach in dem denkenden Verstand ist, wenn aber der Wille thätig ist, so ist nicht eine Ähnlichkeit des Gewollten im Willen, sondern der Wille hat eine gewisse Hinneigung zu dem Gegen-

stand seines Verlangens. Da nun die Procession des Verstandes auf dem Begriffe der Ähnlichkeit beruht, so kann sie als Zeugung betrachtet werden, sofern alles Zeugende ein sich Ähnliches erzeugt, die Procession des Willens aber ist ein Antrieb und eine Bewegung zu etwas Anderem, und da sie in Gott auf dem Princip der Liebe beruht, so ist das, was auf diese Weise hervorgeht, kein Erzeugtes, nicht der Sohn, sondern der Geist. Hieraus geht von selbst hervor, dass es nur diese beiden Processionen geben kann, da die Thätigkeit der geistigen Natur sich nur in Denken und Wollen theilt. Ein Unterschied im Wesen Gottes ist so zwar deducirt, dass es aber kein realer persönlicher ist, bedarf keines Beweises. Thomas reducirt den Begriff der Personen auf die Relationen; er sagt nun zwar, die Personen seien die subsistirenden Relationen, allein das Wesentliche ist nur, dass sie Relationen sind. Relationen sind blosse Verhältnisse, Beziehungen, auch solche, in welchen dasselbe Subject zu sich selbst steht, und da nach Thomas überhaupt in Gott kein Unterschied ist, wie zwischen Substanz und Accidens, Subject und Eigenschaft, so fallen nicht nur die Relationen mit der Substanz Gottes zur Identität zusammen, sondern es geht daraus auch hervor, dass auch der Unterschied zwischen Erkennen und Wollen nicht als ein realer gedacht werden kann. S. th. P. I. qu. 27 f.

Über diese Form der Trinitätslehre kamen die Scholastiker nicht hinaus, um so mehr aber wurde sie die eigentlich scholastische. Auch Duns Scotus weicht hierin nicht von Thomas von Aquino ab; es gilt ihm schon als stehender Lehrsatz, dass Denken und Wollen die beiden productiven Principien des Sohns und Geistes sind. Dist. 2. qu. 7. Dass es nur diese beiden productiven Principien gibt, beweist er daraus, dass sich keines auf das andere zurückführen lässt. Da sich beide wie Natur und Wille zu einander verhalten, so sind sie in der Art und Weise, wie sie Principien sind, einander ganz ent-

gegengesetzt, das eine hat von Natur die Neigung zum Wirken, das andere aber producirt frei und durch seine eigene Selbstbestimmung, ohne durch einen natürlichen Trieb dazu bestimmt zu sein. Würden die productiven Principien auf eines zurückgeführt, so könnte dieses Eine die bestimmte Form nur entweder des einen oder des andern der beiden Principien haben. Von dieser hergebrachten Lehrweise der Scholastiker gieng nur Durandus a s. Porciano in seinem Commentar zu den Sentenzen I. dist. 6. qu. 2 ab, wenigstens sofern er in Ansehung des Satzes, dass die *processiones divinae per intellectum et voluntatem*, durch die Vermittlung von Verstand und Willen geschehen, dieses Vermittelnde nicht gelten lassen wollte. Seine Gründe sind: 1. die *Sancti* sagen, *filium procedere a patre natura non voluntate, procedit ergo immediate per naturam*; 2. *ex infinitate divinae essentiae provenit, quod fit communicabilis tribus personis, et ex foecunditate ejusdem essentiae seu naturae provenit, quod sit in Deo processio, ergo est immediate per naturam*; 3. argumentirt er *ex creaturis, in quibus naturalis productio filii non est per actum intellectus — ergo simili modo intelligenda est generatio et processio in Deo.* 4. Wenn das Wort durch den Akt des Denkens producirt wird, so müsste das Denken als immanenter Akt ein productives Princip sein, was es nach Aristoteles nicht sein könne u. s. w. Es wird ausdrücklich bemerkt, dass Durandus mit seinem Widerspruch gegen den scholastischen Lehrsatz allein stehe.

Was die Lehre vom Ausgang des h. Geistes betrifft, so konnte es den Scholastikern nicht schwer werden, in ihre Deductionen der Trinitätslehre auch das lateinische *filioque* aufzunehmen. Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino vertheidigten den Lehrsatz der lateinischen Kirche in besondern Abhandlungen, jener *De process. spir. s. c. Graecos*, dieser in seinem *Opusc. c. errores Graec.* Dass das Verhältniss des Geistes zum Vater und Sohn nicht anders bestimmt

werden könne, deducirt Anselm auf folgende Weise: Wie überhaupt in der Trinität Gott aus Gott sei, so sei auch der h. Geist Gott aus Gott. Er sei aus dem Vater, sofern die Gottheit des Vaters die Ursache des Ausgangs des Geistes sei. Da nun aber die Gottheit des Vaters auch die Gottheit des Sohnes sei, so lasse sich nicht denken, wie der Geist aus der Gottheit des Vaters durch die Gottheit des Sohns ausgehe, ohne auch aus der Gottheit des Sohns auszugehen. Die Einwendung, dass dasselbe auch von der Gottheit des Geistes selbst gelten müsse, der Geist also wie von der Gottheit des Vaters und Sohns, so auch von seiner eigenen ausgehe, beseitigt Anselm nur durch den nicht weiter motivirten Satz, dass keine Person aus sich selbst sein könne, dass wie der Sohn nicht aus sich, sondern nur aus dem Vater sei, obgleich das Wesen des Vaters, aus welchem der Sohn ist, kein anderes sei, als das des Sohns, so auch der h. Geist in der Identität seines Wesens mit dem des Vaters und Sohns nicht aus sich, sondern nur aus dem Vater und Sohn sei, eine Behauptung, durch welche Anselm nicht nur sich widerspricht, sondern auch in die Trinität eine Subordination setzt. Thomas erklärt es schlechthin für nothwendig, dass der Geist auch vom Sohn ausgehe, weil er sonst nicht persönlich von ihm unterschieden werden könnte. Die göttlichen Personen unterscheiden sich durch die Relationen von einander. Der Vater hat zwei Relationen, von welchen die eine auf den Sohn, die andere auf den Geist sich bezieht. Diese bilden keinen Gegensatz. Der Sohn und der Geist müssen sich daher durch Relationen, die einen Gegensatz bilden, unterscheiden. Die Relationen können sich bei den göttlichen Personen nur auf den Ursprung beziehen. Der Gegensatz besteht daher darin, dass das eine Glied desselben das Princip ist, das andere das, was aus dem Princip ist, und es bleibt auf diese Weise nur die Annahme übrig, dass entweder der Sohn vom h. Geist ist, was niemand

sagt, oder der h. Geist vom Sohn. Thomas sucht diess auch aus der Natur der Procession beider nachzuweisen. Wenn von der Einen Person des Vaters zwei Personen ausgehen, der Sohn und Geist, so muss eine bestimmte Ordnung zwischen ihnen stattfinden, es kann aber keine andere Ordnung geben, als die der Natur, vermöge welcher der eine aus dem andern ist, und der Sohn und Geist können sich daher nur so zum Vater verhalten, dass der eine vom andern ausgeht. Der Sohn geht in der Form des Verstandes als Wort, der h. Geist in der Form des Willens als Liebe hervor. Die Liebe muss aber auch vom Wort ausgehen, da wir nichts lieben können, ohne dass wir es uns auch vorstellen. Es folgt also auch hieraus, dass der Geist vom Sohn ausgeht. Auf ähnliche Weise sucht Duns Scotus, der sich übrigens über diese Differenz sehr indifferent äussert, zu zeigen, dass die Zeugung der Natur der Sache nach der Aushauchung vorangehe. Dist. 11. qu. 1.

Diese Lehre bildete fortgehend den Hauptdifferenzpunkt zwischen der griechischen und lateinischen Kirche. Während früher die Griechen die Lateiner beschuldigten, durch den Zusatz *filioque* das Symbol verfälscht zu haben, machten jetzt die Lateiner den Griechen den Vorwurf der Verstümmlung des Symbols. In der Excommunicationsschrift, welche die päpstlichen Legaten im Jahr 1054 auf den Altar der Sophienkirche in Constantinopel niederlegten, wurde von den Griechen gesagt: *sicut Pneumatomachi vel Theomachi abscederunt a symbolo spiritus s. processionem a filio.* In den Unionsverhandlungen im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert handelte es sich hauptsächlich um diesen Punkt. Nach der Unionsakte der Synode in Florenz im Jahre 1439 hatten die Griechen zu bekennen, dass der h. Geist *ex patre et filio aeternaliter est*, dass er *ex patre simul et filio* seine Subsistenz hat, *ex patre per filium procedit* u. s. w., auch sollten sie anerkennen, dass das „*filioque*“, *veritatis declarandae gratia, et imminente*

tunc necessitate, licite ac rationabiliter zum Symbol hinzugesetzt worden sei. Es sollte also doch wenigstens den Griechen nicht mehr ein positiver Vorwurf aus dem Mangel des Zusatzes in ihrem Symbol gemacht werden. Die Differenz dauerte auch nach der Florentiner Synode fort. Die drei Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem verdammten die Florentiner Synode auf einer Synode zu Jerusalem im Jahr 1443, und schlossen den Patriarchen von Constantinopel, welcher die Florentiner Beschlüsse aufrecht erhalten wollte, von der Kirchengemeinschaft aus.

Die ohnediess schon reichhaltige Terminologie der Trinitätslehre erhielt durch die Scholastiker einen neuen Zuwachs. In dieser Hinsicht mag hier noch bemerkt werden, dass man nicht blos Relationen, sondern auch Proprietäten und Notionen unterschied. Die Relationen sind die vier: die Paternität, die Filiation, die gemeinschaftliche Spiration und die Procession. Die Proprietäten sind dasselbe, was die Relationen sind, mit Ausnahme der Spiration, da diese gemeinschaftlich ist, unter einer Proprietät aber nur das verstanden wird, was einer der drei Personen allein zukommt. Es gibt daher nur drei Proprietäten. Notionen aber gibt es fünf. Denn *notio* ist das Merkmal, woran man eine Person erkennt. Es ist dabei auf den Ursprung der Personen zu sehen, zum Ursprung aber gehört das Doppelte, von wem einer ist, und wer von einem andern ist. Vom Vater kann man nur sagen, dass er von niemand ist, in dieser Hinsicht ist seine *notio* die *innascibilitas*. Sofern aber der Sohn und der Geist von ihm sind, kommen ihm die beiden Notionen der Paternität und der gemeinschaftlichen Spiration zu. Der Sohn *innotescit* durch die Filiation und die gemeinschaftliche Spiration, und der Geist durch die Procession. Thom. I. qu. 30. art. 2. qu. 33. art. 3.

Wichtiger ist, wie theils die Mystiker das Trinitäts-Verhältniss als einen innern Lebensprocess des sich aus sich und

in sich gebärenden Gottes auffassten, theils solche Lehrer, welche, wie Amalrich, eine pantheistische Ansicht hatten, die drei Personen als eben so viele in der Geschichte der Menschheit sich darstellenden Anschauungsformen der Gottheit betrachteten. In dieselbe Kategorie gehört die Trinitätslehre des Abts Joachim von Floris. Vater, Sohn und Geist sind drei Offenbarungsperioden. Der Vater ist der noch dunkel verborgene Gott des Alten Testaments, der schreckliche Gott des Gerichts, in seiner Periode hat alles noch einen sinnlichen fleischlichen Charakter. In den Perioden des Sohns und Geistes wird das Sinnliche fortgehend durch das Geistige aufgehoben. Die Periode des Sohns ist die Periode des Neuen Testaments, aber die Offenbarung des Geistes geht ebenso über die des Sohns hinaus, wie die des Sohns über die des Vaters, und zuletzt geht die Periode des Geistes in das ewige Reich Gottes über [1]).

Die Lehre von der Welt, der Weltschöpfung und Weltregierung.

Diese Lehre erhielt gleichfalls erst durch die Scholastiker eine umfassendere Behandlung und wissenschaftlichere Form. Wir können folgende Fragen unterscheiden: 1. über die Schöpfung aus Nichts, 2. über die Ewigkeit der Welt, und 3. über die Vollkommenheit der Welt.

In welchem relativen Sinne Anselm den Begriff der Schöpfung aus Nichts genommen wissen wollte, haben wir schon in der Lehre von Gott gesehen, da es mit Anselm's Begriff vom Wesen Gottes eng zusammenhängt. Weil Gott wesentlich Denken, der denkende Geist ist, so kann auch die

1) Es ist diess der Hauptinhalt der drei Schriften Joachims, der *Concordia V. et N. T.*, der *Expositio in Apoc.* und des *Psalterium decem chordarum.*

Welt, ehe sie geschaffen wurde, nicht schlechthin nichts gewesen sein, sie muss zuvor ideell in Gott existirt haben, als Gedanke seines Geistes. So wenig in dem Satze: Alles ist aus Nichts geschaffen, unter dem Nichts etwas Wirkliches verstanden werden könne, so gewiss könne der vernünftige Sinn desselben nur dieser sein, dass alles etwas geworden ist, was es zuvor noch nicht war. *Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive, ut aptius dicitur, forma, vel similitudo, aut regula.* So war, ehe alles wurde, im Verstande des höchsten Wesens schon bestimmt, was und wie es sein würde. Wenn daher alles Gewordene nichts war, ehe es wurde, *quia non erant, quod nunc sunt, nec erat, ex quo fierent, non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent.* Monol. c. 5 f. 9. Strenger scheint Thomas den Begriff der Schöpfung aus Nichts festhalten zu wollen. Unter der Schöpfung sei nicht blos das Hervorgehen eines particulären Seins aus einer particulären Ursache zu verstehen, sondern das Hervorgehen des ganzen Seins aus der allgemeinen Ursache, oder Gott. Wie nun bei dem particulären Hervorgehen das Dasein des Hervorgehenden nicht vorausgesetzt werden darf, so ist es auch nicht möglich, bei dem Hervorgehen des ganzen allgemeinen Seins aus dem ersten Princip etwas Seiendes vorauszusetzen. Die bekannte Einwendung, der Grundsatz der alten Philosophen, dass aus Nichts Nichts werde, findet nach Thomas seine Anwendung nur auf die Reihe der particulären Ursachen und Wirkungen, gehe man aber vom Particulären zum Allgemeinen fort, so könne bei der Schöpfung schlechthin nichts vorausgesetzt werden, die Frage sei dann nicht, wie die Dinge in dieser oder jener Form des Seins, sondern wie sie an sich als Seiendes überhaupt geschaffen sind, wobei also auch die Materie nicht ausgeschlossen sein könne. Dasselbe folgt aus der

Idee Gottes. Die Natur bringt zwar als wirkende Ursache die natürlichen Dinge ihrer Form nach hervor, aber unter Voraussetzung der Materie. Würde nun Gott unter Voraussetzung von etwas wirken, so würde daraus folgen, dass dieses Vorausgesetzte nicht von ihm bewirkt ist. Da aber nichts Seiendes ist, das nicht von Gott, der allgemeinen Ursache alles Seins ist, so ergibt sich hieraus die nothwendige Behauptung, dass Gott die Dinge aus Nichts zum Sein gebracht hat. Hiemit will jedoch Thomas die speculative Auffassung der Frage nicht beseitigen. Dass ihm das Werden, das als Schöpfung aus Nichts bezeichnet wird, kein unmittelbarer Sprung aus dem Nichtsein in das Sein ist, gibt er schon dadurch zu verstehen, dass er, wie auch Alexander von Hales, Gott nicht blos als die *prima causa efficiens*, sondern auch als die *prima causa exemplaris omnium rerum* betrachtet. Qu. 44. art. 2. Diess ist dasselbe, was Anselm behauptete. Gott ist das Urbild, die Idee der Dinge, oder der Inbegriff der Ideen, der urbildlichen Formen. Die Frage, um welche es sich in der Lehre von der Schöpfung handelt, ist demnach, wie sie Thomas auffasst, eigentlich die doppelte, wie die Idee real werden kann, und wie in der absoluten Einheit des göttlichen Wesens eine Mehrheit und Verschiedenheit der Ideen sein kann, wie doch angenommen werden muss, da die Idee als Princip der Welt selbst auch eine in sich getheilte und unterschiedene sein muss. Diese letztere Frage beantwortet Thomas nur so, dass er die Realität der Dinge dabei immer schon voraussetzt. Wenn er von Ideen, als den im Geist Gottes existirenden urbildlichen Formen sagt, dass sie, wenn sie sich auch nach ihrer Beziehung zu den Dingen vervielfältigen, doch reell nichts vom Wesen Gottes Verschiedenes seien, sofern ja an der Ähnlichkeit mit Gott Verschiedenes auf verschiedene Weise participiren könne, so wird ja dabei ein Princip der Differenz ausser Gott schon vorausgesetzt. Thomas kann einerseits die

Vielheit der Ideen nicht ohne die Dinge, auf die sich die Ideen beziehen, begreifen, und andererseits kann er doch die Dinge nicht als eine von Gott verschiedene Realität setzen. Um beides zu vereinigen, bleibt daher nur übrig, das differenzirende Princip in die Idee selbst zu setzen. Es gehört zum Wesen der Idee, dass sie das Wesen Gottes nur ideell darstellt, oder dass mit dem Unterschied zwischen Idee und Wesen auch eine gewisse Incongruenz der Idee gesetzt ist, welche die Ursache ist, dass die dem an sich seienden Wesen Gottes inadäquate Idee zu einer Mehrheit von Ideen wird, in welchen sich das an sich Eine Wesen Gottes auf verschiedene Weise reflektirt. Das Wesen Gottes ist daher keine schlechthinige Einheit, sondern Einheit und Vielheit zugleich, und dieses immanente Verhältniss der Einheit und Vielheit ist auch das immanente Verhältniss des Idealen und Realen, sofern das Realwerden der Idee seinen Grund nur in dem inadäquaten Verhältniss haben kann, in welchem die Idee ihrer Natur nach zu dem an sich seienden Wesen Gottes steht. Die Idee ist daher an sich die Einheit des Idealen und Realen, oder sie schliesst als Idee zugleich, wie sich Thomas ausdrückt, den *respectus ad res* in sich, d. h. es gehört zum Wesen der Idee, dass sie sich realisirt. Gott ist als *causa exemplaris* die Idee des Seienden. Mit der Idee ist auch der Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit gesetzt. Die Idee hat auch den Trieb, sich zu realisiren. Da sie aber das Wesen Gottes nur auf eine inadäquate Weise in sich darstellen kann, so wird sie zu einer Mehrheit von Ideen. Als Emanation im allgemeinen Sinn bezeichnet Thomas die Schöpfung oder das Hervorgehen der Dinge aus Gott; von einer Emanation spricht auch Albert der Grosse, nur scheint er die Emanation in einem realeren Sinne zu nehmen, als das Emaniren aus dem *intellectus*, welcher als Urlicht die Intelligenzen als seine Strahlen aus sich ausströmen lässt (*De causis et processu*

universitatis), während dagegen Duns Scotus die Schöpfung einfach darauf gründet, dass Gott das *primum efficiens* ist, und als solches auch unmittelbar etwas hervorbringen kann. Könnte er nichts unmittelbar hervorbringen, so könnte er auch nichts mittelbar hervorbringen, weil er das *primum efficiens* ist, und würde so überhaupt nichts hervorbringen. Lib. II. Dist. 1. qu. 2. Eine absolute Schöpfung aus Nichts nimmt auch Duns Scotus nicht an, sofern nichts geschaffen wird, was nicht zuvor ein gedachtes und gewolltes Sein hatte.

Die Frage, ob die Welt einen Anfang habe, oder ewig sei, war für die Scholastiker ein sehr disputabler Punkt, bei welchem sie aus dem Für und Wider ihrer Argumente nicht herauskommen konnten. Am entschiedensten erklärte sich Alexander von Hales gegen die Ewigkeit der Welt. Er widerlegte die gewöhnlichen Gründe für die Ewigkeit der Welt, wie sie auf der Undenkbarkeit einer in Gottes ewigem Wesen erfolgenden Veränderung beruhen, und setzt ihnen das Hauptargument entgegen: Entweder ist die Welt nothwendig oder zufällig. Ist sie nothwendig, so bedarf sie zu ihrer Wirklichkeit keines Urhebers, ist sie aber zufällig, so lässt sie sich nicht ohne Anfang denken, und kann somit auch nicht ewig sein, weder in ihren so mannigfaltigen Veränderungen unterworfenen Theilen, noch im Ganzen, weil sie nur durch ihre Theile ein Ganzes ist. Der Gegensatz des Nothwendigen und Zufälligen hebt alle Gründe für die Ewigkeit der Welt auf. Thomas von Aquino schwankt sehr hin und her. Er führt zuerst für die Ewigkeit der Welt eine Reihe von zehn Argumenten auf, von welchen sich die wichtigsten auf den Begriff der Zeit, dass sie weder anfangen noch aufhören könne, und vor der Welt sich keine Zeit denken lasse, und auf die Causalität Gottes beziehen, sofern mit der zureichenden Ursache auch die Wirkung gesetzt ist, und wie das Wirken Gottes, so auch die Welt als die Wirkung ewig sein muss. Qu. 46. Den be-

jahenden Argumenten wird jedoch die verneinende Behauptung entgegengestellt, dass ausser Gott nichts ewig sein kann. Die Ursache der Dinge ist der Wille Gottes. Nothwendig ist also, was Gott mit Nothwendigkeit will, da die Nothwendigkeit der Wirkung von der Nothwendigkeit der Ursache abhängt. Da aber Gott mit Nothwendigkeit nur sich wollen kann, so ist die Welt nur, sofern Gott will, dass sie ist, und es ist nicht nothwendig, dass die Welt immer ist. Ist es nur nicht nothwendig, dass die Welt immer ist, so ist es doch wenigstens möglich, dass sie immer ist. Um so mehr aber hält sich nun Thomas in seiner weitern Untersuchung daran, dass der Anfang der Welt als ein Glaubenssatz anzusehen sei; allein das Problematische liegt nun ebendarin, dass es blosser Glaubenssatz ist, und dass es keine zureichenden Gründe für die Nichtewigkeit der Welt gibt. Der Ursprung der Welt kann nicht aus dem Begriffe der Welt bewiesen werden. Das Princip der Demonstration kann nur das sein, was etwas ist. Bei allem aber kann man nach dem Begriffe seines Wesens von dem Hier und Jetzt abstrahiren, wesswegen von den Universalien gesagt wird, dass sie überall und immer sind. Es kann daher nicht bewiesen werden, dass der Mensch, der Himmel, der Stein nicht immer war. Ebenso wenig kann es aus dem Begriff der wirkenden Willens-Ursache bewiesen werden. Der Wille Gottes kann nur in Beziehung auf das, was Gott mit absoluter Nothwendigkeit will, erforscht werden. Solcher Art ist aber nicht, was Gott in Ansehung der Creatur will. Dagegen kann der Wille Gottes den Menschen durch eine Offenbarung, welche Gegenstand des Glaubens ist, mitgetheilt werden. Der Anfang der Welt ist daher ein Glaubenssatz, und es ist gut, bemerkt Thomas, diess zu bedenken, um nicht Unglaubigen Anlass zum Spott zu geben, durch die Voraussetzung, man stütze auf nichts beweisende Gründe, was nur Sache des Glaubens ist. Wenn aber Thomas damit noch die Kritik von acht

Argumenten verbindet, welche die Vertheidiger des Anfangs der Welt vorbrachten und dagegen besonders daran erinnert, dass durch die Behauptung der Ewigkeit der Welt ihr Unterschied von Gott nicht aufgehoben werde, weil ja die Welt das successive Sein sei, das Sein Gottes aber das ganze Sein mit Einem Male und ohne Succession, so sieht man wohl, dass Thomas zwar einem Glaubensartikel der Kirche nicht widersprechen will, seine eigentliche philosophische Ansicht aber sich weit mehr auf die Seite der Lehre von der Ewigkeit der Welt hinneigt. Dasselbe gilt von Duns Scotus. Er hält eine unendliche Dauer mit dem Begriff einer endlichen Creatur nicht für unvereinbar, verliert sich aber in scholastische Subtilitäten des Für und Wider sosehr, dass sein Resultat sich immer wieder in sich selbst aufhebt. Dist. 1. qu. 3.

Den höchsten Begriff der Vollkommenheit der Welt stellte Anselm in seiner Abhandlung *de veritate* auf. Alles, was ist, ist nur durch die *summa veritas*, die höchste Realität, das Allgemeine, die an sich seiende absolute Vernunft, desswegen kann auch alles nur so sein, wie es der *summa veritas* gemäss ist. Alles Seiende ist nur die Verwirklichung der *summa veritas*, oder die *summa veritas* ist selbst das Wirkliche in den Dingen, alles Wirkliche ist daher auch vernünftig und alles Vernünftige wirklich. Anselm drückt diess so aus: er fragt, ob etwas sein könne, *quod non sit in summa veritate*, oder das, was hier ist, anders sein sönnte, als das, *quod ibi est*, d. h. an sich, in der *summa veritas?* Die Antwort ist Nein, und die unmittelbare Consequenz hieraus: *omne, quod est, vere est, quoniam non est aliud, quam quod ibi est. Est igitur veritas in omnium, quae sunt, essentia, quia hoc sunt, quod in summa veritate sunt. Igitur omne, quod est, recte est.* Es ist in allem, was ist, vernünftige Wirklichkeit (ein Sein, das so ist, wie es sein soll), weil es das ist, was es auf absolute Weise ist, als die Identität des Wirklichen und Ver-

nünftigen. Alles also, was ist, ist recht, so wie es sein soll, d. h. das Wirkliche ist das Vernünftige, weil man sich auf den Standpunkt der absoluten Betrachtung stellen muss. Auf die weitere Frage, wie diess sein könne, da es auch so viele böse Werke gebe, von welchen das *esse debere* nicht gelten könne, wird erwiedert: von derselben Sache könne man beides sagen, *debet esse et non esse*, das Seinsollen und das Nichtseinsollen, was näher so bestimmt wird: alles ist nur durch die Wirkung und Zulassung Gottes, so lässt Gott auch zu, *aliquos male facere, quod male volunt.* Das *debet esse* findet hier statt, da Gott alles nur gut und weise thun und zulassen kann, das *non debet esse* aber in Beziehung auf den *cujus iniqua voluntate concipitur.* Das sittlich Böse ist also zwar dem freien Willen zuzurechnen, abgesehen davon aber kann, was in den existirenden Dingen der *summa veritas* nicht adäquat ist, nur als etwas Zufälliges, Unwesentliches, als ein verschwindendes Moment angesehen werden, das die absolute Wahrheit oder die vernünftige Wirklichkeit des Seienden nicht aufhebt. So, wie die Ansicht Anselm's hier vor uns liegt, haben wir in ihr eigentlich zwei einander gegenüberstehende Behauptungen; sie sagt, alles, was ist, ist an sich gut, aber auch, es gibt ein sittlich Böses, dessen Princip die Freiheit des Willens ist. Der erstere Satz schliesst ganz die negative Ansicht des Bösen in sich. Um zu sagen, alles, was ist, ist an sich gut, muss man auch im Bösen das Gute sehen, so dass auch das Böse an sich gut ist, alles Böse nur ein geringerer Grad des Guten ist; will man aber diese Ansicht durchführen, so muss man auch das sittlich Böse als einen blossen Mangel des Guten auffassen, d. h. die sittliche Freiheit negiren. In der Idee der sittlichen Freiheit hat demnach diese Ansicht, die man die rein metaphysische nennen kann, ihre nothwendige Schranke. Gibt es ein sittlich Böses, das nicht blos ein Minus des Guten ist, oder eine Freiheit des Willens,

die das Princip sowohl des Guten als des Bösen ist, so kann man die negative Ansicht des Bösen nicht mehr festhalten, sondern es richtet sich die ganze Ansicht von der Vollkommenheit der Welt oder von ihrem Endzweck nach der Idee der sittlichen Freiheit.

Fassen wir die vorliegende Frage aus diesem Gesichtspunkte auf, so sehen wir in der weitern Geschichte unseres Dogma, wie jede der beiden Ansichten, welche in Anselm noch unvermittelt neben einander stehen, ihren eigenen Repräsentanten hat. Die erstere dieser beiden Ansichten, die metaphysische, oder die platonische, wie sie uns schon bei Augustin, dem Areopagiten Dionysius, Scotus Erigena begegnet ist, diejenige, nach welcher die Totalität der Idee in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Formen des Seins, somit auch in einem Plus und Minus von Realität sich darstellt, hat Thomas von Aquino bis zur Läugnung der sittlichen Willensfreiheit durchgeführt. Er bestimmt den Begriff des Bösen, wie der Areopagite. Das Böse ist daher nichts wirklich Existirendes, sondern nur der Mangel des Guten, die Negation desselben, und dieses Negative, das zum Begriff des Bösen gehört, ist nichts Anderes, als das Princip der Ungleichheit, welche die Vollkommenheit des Universums erfordert, wenn es alle mögliche Grade des Guten in sich vereinigen soll. Hierin besteht also die Negativität des Bösen; wenn Thomas zur nähern Bestimmung dieses Begriffs noch hinzusetzt, die Abwesenheit des Guten, die das Böse ausmacht, dürfe nicht negativ, sondern nur privativ gedacht werden [1]), so soll hiemit nur diess gesagt werden, als Negatives ist das Böse nicht das absolute Nichts, sondern nur ein bestimmtes Nichts, oder die

1) *Dicendum, quod quia malum privatio est boni, et non negatio pura, non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni, quod natum est et debet haberi.* Qu. 48. art. 3.

Negation des Guten, des Seienden in einer bestimmten Beziehung, wie z. B. der Mangel des Sehens kein *malum* bei einem Stein ist, sondern nur bei einem lebendigen Wesen, weil es nicht zum Begriff eines Steins gehört, dass er sieht. Was nun die Rechtfertigung Gottes in Ansehung des Bösen betrifft, so wird von Thomas theils geläugnet, theils zugegeben, dass die Ursache des Bösen auf Gott zurückzuführen sei. Sofern das Böse in dem Defect einer Handlung besteht, oder durch den Defect des Handelnden bewirkt wird, kann die Ursache nicht in Gott liegen, da in Gott kein Defect sein kann. Qu. 49. art. 2. Sofern aber das Böse in der Corruption gewisser Dinge besteht, ist Gott die Ursache, da Gott die Ordnung des Universums bezweckt, diese aber nicht sein kann, ohne dass auch ein Defect in den Dingen stattfindet. Das Eine kann jedoch so wenig als das Andere genügen. Werden auch die Willens-Ursachen, wie Thomas sonst behauptet, von Gott bewegt, so ist der Defect des Handelnden zwar die nächste, aber nicht die eigentliche Ursache des Bösen, und wenn die Corruption der Dinge zur Vollkommenheit des Universums gehört, so sieht man nicht, warum sie nicht unmittelbar Gott zugeschrieben werden soll, sondern, wie Thomas ausdrücklich sagt, nur *ex consequenti* oder *quasi per accidens*. Es bleibt somit auch hier unerklärt, wie das Böse, wenn es nun doch einmal an sich nur ein Defect ist, auf die defectlose Vollkommenheit Gottes zurückgeführt werden kann. Setzt man aber einmal voraus, dass die Ordnung und Vollkommenheit des Universums eben dadurch bedingt ist, dass es auch einen Defect in demselben gibt, so muss alles, was als ein Defect zu betrachten ist, also auch die Sünde mit allem, was als nothwendige Folge mit ihr verbunden ist, mit der Verwerfung und Verdammung der Gottlosen, unter denselben Gesichtspunkt gestellt werden können. Es ist daher nur die weitere Ausführung, was Thomas über den Unterschied der Verwerfung

und der Prädestination lehrt. Er rechnet beide zur göttlichen Vorsehung, mit deren Begriff sogleich auch jener Defect gesetzt ist, ohne welchen das Universum nicht gedacht werden kann. Qu. 22. art. 2. Wie also die göttliche Vorsehung es ist, durch welche die Menschen zum ewigen Leben geordnet werden, so kommt es ihr auch zu, einige so fallen zu lassen, dass sie dieses Ziel nicht erreichen. Diess ist der göttliche Akt der Verwerfung, als Theil derselben Vorsehung, welche in Beziehung auf die, die des Ziels theilhaftig werden, Prädestination ist. Die Einwendung, dass Gott keinen Menschen verwerfen könne, weil er alle liebe, beseitigt Thomas durch die Bemerkung, dass Gott allen Creaturen etwas Gutes ertheile, nur nicht allen dasselbe. Auch die Verwerfung ist daher nur relativ zu nehmen, sofern sie blos darin besteht, dass Gott den Verworfenen nicht das ewige Leben ertheilt. Warum aber Gott den einen Theil der Menschen vom ewigen Leben ausschliesst, hat seinen Grund wieder in der absoluten Güte Gottes, welche, wie sie überhaupt in der geschaffenen Welt nur in einer Vielheit und Mannigfaltigkeit der Formen sich darstellen kann, so in Beziehung auf die Menschen in den Gegensatz der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sich theilen musste. Qu. 23. art. 5. Damit also die göttliche Güte in der Form der Gerechtigkeit sich offenbaren kann, muss es auch den Defect, der die Voraussetzung davon ist, geben, Sünde, Schuld und Strafen. Wie sehr streitet es aber mit dem Begriff der subjectiven Freiheit, dass der Mensch nur der passive Träger der an ihm sich manifestirenden göttlichen Strafgerechtigkeit ist? Es ist nur die absolute Macht Gottes, die den Einen dahin, den Andern dorthin stellt, nicht damit es freie Subjecte gibt, sondern nur damit in der Verschiedenheit der Formen und Stufen die Absolutheit des göttlichen Wesens zu ihrer Erscheinung kommt.

Ganz anders ist daher der Standpunkt, sobald Gott nicht als die absolute Substanz, sondern als das absolute Subject

betrachtet und die Freiheit des Subjects zum höchsten Princip erhoben wird, wie diess bei Duns Scotus ist, in dessen System Gott als dem absolut freien Subject die Freiheit der endlichen Subjecte in reiner Gleichheit gegenübersteht, und so wenig ist hier von einem nothwendigen Defect die Rede, dass das einzige Hinderniss, warum das Verhältniss der Gleichheit, in welchem ursprünglich alle endlichen Subjecte zu Gott stehen, nicht auch für die Folge dasselbe bleibt, nur der freie Wille jedes einzelnen Subjects ist. *Universaliter*, sagt Duns Scotus Sent. II. dist. 37. qu. 2, *quidquid Deus dat antecedenter, daret illud consequenter, quantum est ex se, nisi esset impedimentum.* Diese gewöhnliche Unterscheidung zwischen einer *voluntas antecedens* und *consequens*, deren Verhältniss, wie z. B. von Durandus Sent. II. dist. 36, so bestimmt wird, durch jenen wolle Gott das Allgemeine, durch diesen das Besondere, was Gott im Allgemeinen wolle, geschehe oft im Besondern nicht, so jedoch, dass zwar nichts gegen seinen Willen geschehe, manches aber ohne denselben, was der gewöhnliche Begriff der Zulassung ist, kommt bei den Scholastikern auch unter dem Namen der *voluntas beneplaciti* und der *voluntas signi* vor, zuerst bei Hugo von St. Victor. Es ist der Wille an sich und der sich äussernde Wille, eine Unterscheidung, die von Anfang an die Voraussetzung in sich schloss, dass Gott nach dem einen Willen wollen kann, was er nach dem andern nicht will. De sacr. Lib. I. P. IV. c. 2.

Wie andere Scholastiker, namentlich Abälard und der Magister, die Frage über die Vollkommenheit der Welt, oder die Frage, ob Gott eine bessere hätte schaffen können, als er wirklich geschaffen hat, auffassen, ergibt sich aus der Lehre von der göttlichen Allmacht. Bei dem rein abstracten Begriff, welchen sie von der Allmacht hatten, nahmen sie die Bejahung der Frage nicht schwer, wie z. B. Egidius Colonna, ein Schüler des Thomas, Lehrer der Philosophie und Theologie zu Paris,

Sec. 13. med., *Doctor fundatissimus* genannt, in seinem Commentar über die Sent. 1. dist. 44. qu. 1 sie aus folgenden drei Gründen bejaht: 1. weil die Allmacht Gottes unbegrenzt sei, 2. weil Gott als Schöpfer auch der Materie durch keine ewige Materie beschränkt war, und sie also besser hätte machen können, 3. weil Gott den Creaturen, die so unendlich weit von ihm abstehen, nicht alle mögliche Vollkommenheit ertheilt habe. Dabei gab er aber doch zu, dass auch bei einer bessern Welt der Zweck des Universums wenigstens nicht besser und vollkommener sein könnte.

Die theologische Summe des Thomas von Aquino, welche sich nicht ebenso wie die Commentare über die Sentenzen an die von denselben vorgeschriebene Ordnung gebunden sah, hat in unserm Dogma den besondern Vorzug, dass sie zuerst die Lehre von der Weltregierung in einem eigenen Abschnitt genauer und ausführlicher behandelt. Qu. 103—105. Thomas rechtfertigt zuerst den Begriff der Weltregierung gegen die Gründe, durch welche man ihn bestreiten wollte, und bestimmt sodann als die beiden Hauptwirkungen der Weltregierung die Erhaltung der Creatur und ihre Veränderung. Die Erhaltung geschieht entweder mittelbar und *per accidens* oder unmittelbar. Im letztern Fall hängt das, was erhalten wird, von dem Erhaltenden so ab, dass es ohne ihn nicht sein kann. Diess ist das Verhältniss der Creaturen zu Gott. Jede Creatur hängt von Gott so ab, dass sie in keinem Moment ohne die göttliche Thätigkeit subsistiren kann, weil nur Gott seinem Wesen nach das Sein ist, die Creatur aber am Sein nur Theil hat. Man kann nicht sagen, dass Gott der Creatur das Vermögen, sich ohne eine Thätigkeit Gottes in ihrem Sein zu erhalten, mittheilen könne. In demselben Verhältniss, in welchem die Wirkung von ihrer Ursache abhängt, muss die Creatur von Gott erhalten werden. Schon hierin liegt, dass Schöpfung und Erhaltung an sich dieselbe Thätigkeit Gottes sind; ausdrücklich

sagt diess auch Thomas Qu. 104. art. 2: *eadem actione Deus est conservator rerum, qua et creator;* nur bestimmt er den Unterschied näher dahin, dass Gott bei der Erhaltung nicht ebenso unmittelbar wirkt, wie bei der Schöpfung, da bei der Erhaltung auch die secundären Ursachen in Betracht kommen; die Wirkung hängt zwar zuerst und dem Princip nach von der ersten Ursache ab, auf secundäre Weise aber von allen Mittelursachen. Auch andere Scholastiker fassten die beiden Begriffe nur in ihrer Identität auf, wie namentlich Richard von Middleton *(de Mediavilla)* gegen das Ende des dreizehnten Jahrhunderts, welcher in seinen *Quaest.* über Sent. II. dist. 1. qu. 2 die beiden Begriffe so bestimmte, in Beziehung auf den Schöpfer sei Schöpfung und Erhaltung eine und dieselbe Handlung, in Beziehung auf die Geschöpfe aber sei beides verschieden, denn erschaffen werden heisse sein Dasein aus Nichts erhalten, erhalten werden das schon erhaltene Dasein behalten. In der Lehre von der Veränderung der Creatur entwickelt Thomas die Art und Weise, wie Gott auf die Welt wirkt, näher, wobei es sich auf's neue zeigt, welchen Begriff Thomas von der Willensfreiheit hat, wenn ihm Freiheit nur Freiheit von äusserem Zwang ist, oder naturgemässe Bewegung, wenn auch der Impuls dazu ein äusserer ist. Qu. 105. art. 4. Gott ist auch in Beziehung auf die Willensursachen die letzte wirkende Ursache. Auch das zeugt von dem methodischen Gang, welchen Thomas in seiner Summe nimmt, dass er der Frage über die Möglichkeit des Wunders hier ihre Stelle im dogmatischen System angewiesen und sie unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat.

Die Lehre von den Engeln.

In keiner Periode der Dogmengeschichte hat die Lehre von den Engeln eine so hohe Bedeutung, wie in der scholastischen. Nachdem der Areopagite Dionysius in seinem plato-

nisirenden System diese Lehre zuerst in ihrer speculativen Bedeutung aufgefasst hat, kam nun noch der dialektische und systematisirende Geist der Scholastik hinzu, um diese Lehre dogmatisch weiter auszubilden und ihr im Zusammenhang des Systems die Wichtigkeit zu geben, die sie überhaupt für die Speculation haben kann. Der transcendente Dogmatismus, welcher überhaupt der Charakter des Systems der scholastischen Theologie ist, spricht sich in dieser Lehre besonders aus. Man sieht aus der ganzen Behandlung desselben, wie sehr die scholastische Theologie in der transcendenten Region, in welche die Lehre von den Engeln gehört, zu Hause ist und wie sie ihr ganzes Gebäude in ihr aufgeführt hat.

Bei der Bestimmung des Begriffs der Engel zeigt sich uns ganz die aus Begriffen construirende Methode der Scholastiker. Die Deduction des Daseins der Engel, mit welcher auch die nähere Bestimmung des Begriffs gegeben ist, ist bei Thomas, I. qu. 50 f., diese: Die Vollkommenheit des Universums erfordert, dass es auch intellectuelle, oder, da das Denken nichts Körperliches ist, unkörperliche Creaturen gibt. Als unkörperliche Creaturen sind sie auch nicht aus Form und Materie zusammengesetzt, sie sind intellectuelle oder immaterielle Substanzen, aber desswegen doch nicht in dem Sinn blosse Formen, in welchem Gott als *purus actus* nur Form ist. Wenn sie auch nicht aus Form und Materie zusammengesetzt sind, so ist doch in ihnen zwischen dem *actus* und der *potentia* zu unterscheiden. Eine solche Natur hat das Sein nicht an sich, sondern das Sein ist ihr *actus*, d. h. das, woraus sie ist, das Sein an sich, ist verschieden von dem, was sie ist, beides ist also nicht identisch, wie in Gott, in welchem, als dem *actus purus*, Sein und Wesen identisch sind. Ebenso deducirt Raymund von Sabunde in seiner natürlichen Theologie das Dasein der Engel. Es muss auch rein geistige Naturen geben, 1. weil Gott ganz geistig ist, und es seiner

am würdigsten ist, etwas ihm Ähnliches hervorzubringen, und 2. weil, wie die körperliche Natur auf zweifache Weise existirt, in den Menschen und in den Thieren, in jenen zugleich mit der geistigen, in diesen für sich, so auch die geistige zwei Formen haben muss, Menschen und Engel, wobei freilich vorausgesetzt wird, dass die Thiere blos körperliche Naturen sind. Auch das gehört zum Begriff der Engel, dass, so gross auch ihre Zahl ist, es doch nicht zwei Engel geben soll, die zu einer und derselben Species gehören, sondern da die Engel nicht aus Form und Materie zusammengesetzt sind, könne das Princip der Differenz nur die Verschiedenheit des Grades der intellectuellen Natur sein, und jeder Engel bildet so eine eigene Species, worin jedoch Duns Scotus dem Thomas widerspricht. Nach Thomas ist unter den Engeln nur ein quantitativer Unterschied, jeder Engel bilde eine Stufe für sich; nach Duns Scotus gibt es auch einen qualitativen, es können auf derselben Stufe mehrere stehen und doch verschieden sein. II. dist. 3. qu. 7

Die Hauptaufgabe, die sich die Scholastiker in der Lehre von den Engeln stellten, war, die geistige Natur der Engel so zu construiren, wie es im Begriff ihrer vermittelnden Stellung zwischen Gott, als dem absoluten Geist, und den Menschen, als sinnlich geistigen Wesen lag. Es kam dabei hauptsächlich auf die Frage an, wie die Engel erkennen? Die Engel erkennen zwar nicht alles durch ihre Substanz, wie in Gott sein unendliches Erkennen nur sein unendliches Sein ist, aber die Engel erkennen auch nicht blos empirisch, sondern durch Begriffe, die zu ihrer Natur gehören, durch *species connaturales*. Höhere Substanzen, wie die Engel, erhalten ihre intelligible Vollkommenheit durch den intelligibeln Einfluss, durch welchen sie von Gott die Vorstellungen der erkannten Dinge zugleich mit ihrer intellectuellen Natur erhalten haben, sie sind ihnen also unmittelbar durch die in Gott existirenden Urbilder, nicht

durch die Vermittlung der Dinge, die selbst nur die Abbilder jener Urbilder sind, mitgetheilt. Das Erkennen der Engel ist daher überhaupt ein apriorisches; nur diess macht einen Unterschied, dass, je höher ein Engel steht, um so allgemeiner die Begriffe sind, durch die er erkennt. Eine weitere Frage ist nun aber, ob die Engel auch Einzelnes erkennen. Diese Frage muss Thomas verneinen, da die Engel nur durch allgemeine Begriffe erkennen, aus dem Allgemeinen aber das Einzelne nicht erkannt werden kann, und da ferner das Wesen der Erkenntniss, wie es Thomas richtig bestimmt, überhaupt darin besteht, dass der Erkennende dem Erkannten sich assimilirt, so kann eine solche Assimilation hier desswegen nicht stattfinden, weil der Engel immateriell ist, das Princip der Einzelnheit aber in der Materie liegt. Um jedoch den Engeln die Erkenntniss des Einzelnen, wie sie der katholische Glaube voraussetzt, zu vindiciren, sagt Thomas, die Engel erkennen durch die ihnen von Gott eingepflanzten Begriffe nicht blos das Allgemeine, sondern auch das Einzelne, sofern nämlich das Eine einfache Wesen Gottes sich in der Vielheit der Formen darstellt, womit er jedoch zur Beantwortung der Frage nichts gesagt hat. Duns Scotus widerspricht auch hier dem Thomas und trägt kein Bedenken, eine empirische Erkenntniss der Engel anzunehmen und zwar aus folgenden Hauptgründen: 1. Der Engel kann das Einzelne als Einzelnes erkennen, weil eine solche Erkenntniss einem geschaffenen Verstand ganz angemessen ist. Aus dem Allgemeinen kann das Einzelne nicht erkannt werden, da es als Einzelnes im Allgemeinen nicht enthalten ist. Desswegen muss das Einzelne, wenn es als Einzelnes erkannt werden soll, aus sich selbst erkannt werden. 2. Wenn auch der Engel das Einzelne als Einzelnes nicht auf empirischem Wege weiss, so muss er nothwendig auch noch die wirkliche Existenz und Nichtexistenz wissen, und selbst wenn dem Engel die vollkommenste Kenntniss des Einzelnen anerschaffen ist, und

wenn er auch von der Existenz des Zufälligen weiss, so kann er doch die intuitive Erkenntniss des Einzelnen nur von den Dingen erhalten. Man kann von der Existenz einer Sache abstract wissen, aber zur intuitiven Erkenntniss gehört nothwendig die Realität des Objects und seine unmittelbare Gegenwart. Nicht einmal die allgemeinen Begriffe will Duns Scotus geradezu für anerschaffen halten, indem, soweit sie nicht anerschaffen sind, kein Grund vorhanden sei, den Engeln die Möglichkeit abzusprechen, dass sie sie durch Abstraction von den empirisch gegebenen Dingen erhalten. Dieser Widerspruch des Duns Scotus ist charakteristisch. Wir sehen ihn auch hier, wie in der Frage über die Allwissenheit Gottes, dem Thomas gegenüber auf die Seite der empirischen Realität und Existenz sich stellen. Das Einzelne ist nur als Einzelnes, das Wirkliche nur als Wirkliches, der Wirklichkeit des Selbstbewusstseins gegenüber bleibt das Allgemeine immer transcendent, und die Wirklichkeit kommt nicht zu ihrem Recht, wenn sie nur durch das Allgemeine bestimmt wird. Es ist bemerkenswerth, dass Duns Scotus bei aller scholastischen Subtilität doch auch wieder weniger transcendent ist, als Thomas, und wiederholt gegen ihn die empirische Realität geltend macht. Auf die Frage über das apriorische und empirische Erkennen der Engel bezieht sich auch die Unterscheidung einer Morgen- und Abend-Erkenntniss der Engel, welche die Scholastiker von Augustin annahmen. Wie der Morgen der Anfang, der Abend der *terminus* ist, *ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina, et haec est secundum quod res sunt in verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatae, secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina.* Die Engel sollten nicht blos diese, sondern vor allem jene haben. Qu. 58. art. 6.

Aus der grossen Menge der Fragen, welche die Scholastiker über die Engel aufwarfen, hebe ich nur noch die wich-

tigste über den Fall derselben hervor. Bei der Erklärung des Falls der Engel geht Thomas von der richtigen Ansicht aus, dass, wie die Möglichkeit der Sünde bei den Engeln im Allgemeinen nur darin liegt, dass ihr Wille mit dem allgemeinen Willen nicht identisch, sondern durch denselben bestimmbar ist, so auch dasjenige, was in ihnen zur wirklichen Sünde wird, nur aus den Eigenthümlichkeiten ihrer geistigen Natur erkannt werden kann. Eine geistige Natur kann nur durch Geistiges, nicht durch Körperliches, afficirt werden. In Beziehung auf das geistig Gute aber ist keine andere sündhafte Affection möglich, als wenn man dem Höhern, nach welchem man sich, als nach seiner bestimmten Regel, richten soll, sich nicht unterwirft. Diess ist die Sünde des Stolzes und die erste Sünde des Engels kann daher nur Stolz gewesen sein, womit sich Neid verbunden haben kann, sofern der Neidische das Gute eines Andern nicht ertragen kann, weil er es als ein Hinderniss seines eigenen Guten betrachtet. So folgte bei dem Engel, als er sündigte, auf die Sünde des Stolzes Neid über das Gute des Menschen. Die Sünde des Stolzes selbst aber bestand darin, dass er wie Gott sein wollte, zwar nicht unmittelbar, weil es unmöglich und widernatürlich ist, etwas werden zu wollen, was man nicht werden kann, ohne die Einheit seiner Natur mit sich, oder die Identität seines Selbstbewusstseins aufzuheben, wohl aber dadurch, dass er nach einer Absolutheit strebte, die nur Gott zukommt, sei es, dass er die durch die Kraft der eigenen Natur erreichbare Seligkeit, ohne die übernatürliche Seligkeit aus der Gnade, zu seinem letzten Endzweck machte, oder dass er die übernatürliche Seligkeit, die nur durch Gnade gegeben wird, nicht durch Gnade, sondern durch seine eigene Natur haben wollte. In jedem Fall wollte er also das absolute Princip der Seligkeit, das nur in Gott ist, in sich selbst haben, und das seiner Natur nach Endliche an die Stelle des Unendlichen setzen.

So erklärt Thomas den Fall des Teufels oder den Ursprung des Bösen, und man kann hierin nur einen speculativen Fortschritt erkennen, wenn man bedenkt, wie unmotivirt noch Petrus Lombardus, II. dist. 2 und 6, von der Selbsterhebung des mythischen Lucifer spricht, dessen Namen er neben der Stelle Es. 14, 2 mit Gregor dem Grossen daraus erklärt, dass er *in aliorum comparatione ceteris clarior fuit.* Tiefer hatte schon Anselm von Canterbury in der eigenen Abhandlung ***De casu diaboli*** das Moment der Frage aufgefasst. Er führte den Fall des Teufels auf das Wesen der Sünde zurück, sofern die Sünde in der Erhebung des eigenen Willens über den absoluten Willen Gottes besteht. Der Widerspruch aber, welcher eben darin liegt, ist erst von Thomas klarer hervorgehoben worden, indem er ihn in dem Streben fand, das Endliche an die Stelle des Unendlichen, die Natur an die Stelle der Gnade zu setzen. Die Frage nach der Ursache des Falls ist von der mythischen Form, welche der Fall als angebliches Factum der Engelwelt hat, auf ihr eigentliches Moment zurückgeführt, und unter den Gesichtspunkt des Fürsichseins der Creatur gestellt. Das Endliche ist als solches auch das für sich Seiende, ebendesswegen muss das Princip des an sich zur Natur des Endlichen gehörenden Fürsichseins schon im ersten Moment der Schöpfung, in welchem das Endliche in seinem Unterschied vom Absoluten demselben sich gegenüberstellt, hervortreten, und die höchste geistige Natur ist daher, sofern sie eine geschaffene oder endliche ist, auch eine gefallene, oder sie hat in ihrem Fürsichsein das Princip des Falls in sich. Die dialektische Erörterung des Duns Scotus enthält nichts besonders Erhebliches. In dem eigentlich speculativen Gedanken, auf welchem alles beruht, dass der gefallene Engel, was er an sich nur durch Gott sein konnte, durch sich selbst und für sich selbst sein wollte, stimmt Duns Scotus dem Thomas schlechthin bei. II. dist. 3. Ob nun aber, wenn einmal das so be-

stimmte Fürsichsein der Creatur als das wesentliche Princip der Sünde betrachtet werden muss, die erste Sünde, um ihr einen speciellen Namen zu geben, *superbia,* oder wie sie Duns Scotus bezeichnet, *luxuria* genannt wird, macht keinen grossen Unterschied aus, da jeder dieser beiden Begriffe auf das Allgemeine zurückgeführt werden muss, und man muss die erstere Bezeichnung vorziehen, indem das zum Begriff der *luxuria* gehörende Übermaass des Wohlseins die erste Sünde zu sehr in das sinnliche Gebiet herabzuziehen scheint, welchem sie doch als die Sünde des ersten geschaffenen Geistes entrückt werden soll.

Die Lehre von der Natur des Menschen und von der Sünde.

Über die Lehre von der Natur des Menschen beschränke ich mich auf die Fragen, welche ein näheres theologisches Interesse haben.

In Ansehung des Ursprungs der Seelen wurden die ältern Meinungen, dass die Substanz der Seele ein Ausfluss aus dem Wesen Gottes sei, dass sie sich *per traducem* fortpflanze, dass alle Seelen bei der Weltschöpfung zugleich geschaffen worden sind, einstimmig verworfen und behauptet, wie Thomas I. qu. 119. art. 3 sich ausdrückt: *quod animae non sunt creatae ante corpora, sed simul creantur, cum corporibus infunduntur.* Dafür führt Thomas drei Gründe an: 1. Die Meinung, dass alle Seelen zugleich geschaffen worden sind, würde sie in Eine Klasse mit geistigen Substanzen setzen, welche nicht mit Körpern vereinigt werden, es wäre somit nur ein Accidens, dass die Seele einen Körper hat, und man müsste sagen, dass die Seele der Mensch ist. 2. Wenn es zur Natur der Seele gehört, mit einem Körper vereinigt zu werden, so würde Gott, wenn er alle Seelen zugleich geschaffen hätte, etwas Unvollendetes geschaffen haben. 3. Die Verbin-

dung der Seele mit dem Körper, welchen sie gerade erhält, würde als etwas Zufälliges erscheinen. Die Annahme einer Fortpflanzung der Seele *per traducem* streitet geradezu mit der Immaterialität der Seele. Thomas motivirt diess I, 118, 2 so: es ist unmöglich, dass die active Kraft, die in der Materie ist, ihre *actio* so weit ausdehnt, dass sie einen immateriellen Effect hervorbringt. Es ist klar, dass das intellective Princip im Menschen ein über die Materie übergreifendes Princip ist *(principium transcendens materiam)*, denn es wirkt auch ohne Gemeinschaft mit dem Körper. Desswegen ist es unmöglich, dass die Kraft, die im Samen ist, productiv ist in Beziehung auf ein intellectives Princip. Übrigens unterscheidet Thomas von der *anima intellectiva* die *anima sensitiva*, und von der letztern behauptet er, dass sie *traducitur ex semine, cum non sit forma subsistens*. Gegen den Traducianismus haben sich gleichfalls erklärt Anselm, *De conceptu virg.* c. 7, Odo von Cambray, *De pecc. orig.*, Hugo von St. Victor, *De sacr.* Der Creatianismus, oder die Meinung, dass Gott die Seelen, wie Petrus Lombardus II. dist. 17 sich ausdrückt, *creando infundit, et infundendo creat*, galt als orthodox.

In der Lehre vom Ebenbild Gottes folgten die Scholastiker im Allgemeinen dem augustinischen Begriff. Thomas setzte es qu. 93 in die intellectuelle Natur des Menschen und schrieb daher auch den Engeln das Bild Gottes in vollkommenerem Grade zu als den Menschen. Das Bild Gottes könne auf dreifache Art betrachtet werden: 1. sofern der Mensch die natürliche Fähigkeit hat, Gott zu erkennen und zu lieben. Diess bezieht sich auf die allgemeine Natur des Geistes. 2. Sofern der Mensch Gott *actu vel habitu* erkennt und liebt, aber nur unvollkommen, was die *imago per conformitatem gratiae* ist. 3. Sofern der Mensch Gott actuell erkennt und liebt, aber vollkommen, was die *imago secundum similitudinem gloriae* ist. Thomas bezieht das Bild nicht blos

auf Gott, sondern auch auf die Trinität. Da in der ungeschaffenen Trinität die Procession des Worts vom Sprechenden und der Liebe von beiden einen Unterschied mache, so könne in der vernünftigen Creatur die Procession des Worts vermittelst des Verstandes, und die der Liebe vermittelst des Willens als ein die Trinität in einem gewissen Reflex darstellendes Bild der Trinität angesehen werden. Über den Unterschied zwischen *imago* und *similitudo* erklärte sich Thomas nicht näher, doch scheint er ihn auf das Intellectuelle und Moralische zu beziehen, wie er auch von Petrus Lombardus, Hugo von St. Victor und Andern genommen wird. Hugo z. B. sagt De sacr. I. 6, 2: *imago secundum rationem, similitudo secundum dilectionem, imago secundum cognitionem veritatis, similitudo secundum amorem virtutis.* Bernhard von Clairvaux De lib. arb. rechnet zum Bilde Gottes Vernunft und Freiheit, zur Ähnlichkeit mit Gott die Freiheit von der Sünde und allem Elend; diese Freiheit ist der Schmuck des göttlichen Ebenbilds, dessen die menschliche Natur durch den Fall Adams beraubt worden ist. Allgemein unterschied man zwar zwischen *imago* und *similitudo,* was man aber zu dem einen und dem andern rechnete, lässt sich nicht immer streng auseinanderhalten, wie z. B. Hugo auch wieder sagt: *imago, quia rationalis, similitudo, quia spiritualis, imago pertinet ad figuram, similitudo ad naturam;* nur die Beziehung auf den Körper schloss man bestimmt aus.

Allgemein dachte man sich die ersten Menschen ursprünglich in einem Zustand hoher, intellectueller und moralischer Vollkommenheit; die Frage war aber, wie sich in demselben Natur und Gnade zu einander verhalten, ob der Mensch *in puris naturalibus* geschaffen worden sei, oder *in gratia?* Nach dem Vorgange des Petrus Lombardus behauptete Alexander von Hales: Wenn man die Gnade in ihrem eigentlichen Sinn nehme, und diejenige verstehe, welche den

freien Willen recht und vollkommen und den Menschen Gott gleichförmig und zu einem Kinde Gottes macht, so sei der erste Mensch nicht sogleich mit dieser Gnade geschaffen worden, sie sei keine natürliche Gabe, sondern eine übernatürliche. Der Mensch sei zur Offenbarung der Majestät, Weisheit und Güte Gottes *in puris naturalibus* geschaffen worden. Andere, wie Hugo von St. Victor, nahmen an, der erste Mensch habe nicht blos alle natürlichen Kräfte, die *pura naturalia* gehabt, sondern sogleich auch eine überwiegende thätige Liebe zum Guten. Die Differenz betrifft nur einen Unterschied der Zeit, da auch die Vertheidiger der erstern Meinung zu den *pura naturalia* die übernatürliche Gnade hinzukommen liessen. Thomas sagt, I. qu. 95. art. 1, dass der Mensch *in gratia* geschaffen wurde, scheine die *rectitudo* des ursprünglichen Zustandes selbst zu erfordern, denn diese bestand darin, dass die Vernunft sich Gott unterordnete, der Vernunft die untern Kräfte, und der Seele der Körper. Diese Unterordnung hielt Thomas nicht für natürlich, weil sie sonst auch nach der Sünde geblieben wäre. Die Scholastiker sind demnach darüber getheilter Meinung, ob der Zustand der *pura naturalia* ein wirklicher oder ein ideeller ist; das Letztere nimmt Thomas an, wenn er sagt a. a. O.: *nihil prohibet, etiam in primo instanti creationis suae primum hominem gratiae consensisse,* für das Erstere erklärten sich auch Bonaventura und Duns Scotus.

Den Übergang von dem Zustand vor dem Sündenfall zu dem Zustand nach dem Sündenfall macht der Sündenfall selbst. Wie erklärten ihn die Scholastiker? Die eigentliche Sünde der ersten Menschen setzten sie in den Hochmuth, und Thomas deducirt, Sec. sec. qu. 163. art. 1, auf dieselbe Weise, wie bei dem Fall des Teufels, dass sie nur Hochmuth habe sein können. In dem Zustande der Unschuld, in welchem der Mensch sich befand, konnte kein Widerstreit des

Fleisches und Geistes stattfinden. Daher kann der Gegenstand der unordentlichen Begierde nichts Sinnliches gewesen sein, sondern nur etwas Geistiges. Diess hätte er aber nicht unordentlich begehrt, wenn er es *secundum suam mensuram ex divina regula praestitutam* begehrt hätte. Daher konnte er das *spirituale bonum* nur *supra suam mensuram* begehren, was das Wesen der *superbia* ist. Der Mensch wollte Gott ähnlich werden: 1. dadurch, dass er durch die Kraft seiner eigenen Natur sich bestimmen wollte, was gut oder böse für ihn wäre, 2. dadurch, dass er durch die Kraft seiner eigenen Natur sich die Erlangung der Seligkeit bewirken wollte. Auch hier liegt demnach die Möglichkeit und Ursache der Sünde in dem durch die Schöpfung entstandenen Gegensatz des Natürlichen und Übernatürlichen. Die Sünde ist hiemit in ihrer letzten Wurzel nicht blos als Sinnlichkeit, worin sie überhaupt, wie die Scholastiker richtig erkannten, nicht bestehen kann (man vgl. z. B. Anselm De pecc. orig.), sondern als das durch Selbstsucht sich äussernde Böse aufgefasst, was allein mit dem vorausgesetzten ursprünglichen Zustand des ersten Menschen zusammenstimmt. Auch die Mystiker fassten die erste Sünde so auf, wesswegen sie auch die Sünde des Teufels und der ersten Menschen nur als eine in ihrem Princip identische nehmen konnten. „Was that", sagt der Verfasser der teutschen Theologie c. 2, „der Teufel anderes, oder was war sein Abkehren oder sein Fall anderes, denn dass er sich annahm, er wäre auch etwas, und wollte etwas sein, und etwas wäre sein, und ihm gehörte auch etwas zu. Diess Annehmen, dass er etwas sein wollte, sein Ich (d. i. seine eigene Liebe), sein Mich (d. i. eigener Wille), sein Mir (d. i. eigene Ehre), sein Mein (d. i. eigen Gut), das war sein Abkehren und sein Fall, also ist es noch". C. 3. „Was that Adam anderes, denn eben das Lucifer thut?" Der Antheil des Teufels an der ersten Sünde wurde bald mehr, bald weniger her-

vorgehoben, weit mehr von Petrus Lombardus, als von Thomas. Unter die eigenen Fragen, welche die Scholastiker dabei machten, gehörten z. B. die, ob Adam oder Eva schwerer gesündigt, ob ihre Sünde eine Erlass- oder Todsünde sei? Thomas hielt sie für die schwerste Sünde wegen der Vollkommenheit ihres Zustandes.

Den Begriff der Erbsünde bestimmten die Scholastiker theils negativ, theils positiv. An die blos negative Seite hält sich Anselm, wenn er *De conceptu virg.* c. 27 sagt, er könne unter dem *peccatum originale* nichts anderes verstehen, als die durch den Ungehorsam Adams entstandene *nuditas debitae justitiae,* durch welche alle *filii irae* seien, und welche auch die *nuditas beatitudinis* begleite, so dass sie wie ohne alle Gerechtigkeit, so auch ohne alle Seligkeit seien. Petrus Lombardus hob mehr die positive Seite in dem augustinischen Begriff der *concupiscentia* hervor. Sent. II. dist. 30. Die Erbsünde ist keine Handlung, kein *actus,* keine Bewegung der Seele oder des Leibs, denn sonst wäre sie nicht die ursprüngliche, sondern die wirkliche Sünde des Menschen, oder die Handlung, durch welche Adam das Gebot übertrat, sie heisst *fomes peccati, scilicet concupiscentia, vel concupiscibilitas, quae dicitur lex membrorum, sive languor naturae, sive tyrannus, qui est in membris nostris, sive lex carnis.* Dass beide Bestimmungen wesentlich zusammengehören, jene negative und diese positive, wird besonders von Bonaventura geltend gemacht in dem Commentar zu dem Sent. II. dist. 30. art. 2. qu. 1. Wie man von einer actuellen Sünde bei einem aus dem Grunde allein nicht reden könne, weil er keine Gerechtigkeit habe, indem ja sonst auch der Stein Sünde haben müsste, sondern nur, wenn er einen solchen Hang zu etwas hat, dass er die Gerechtigkeit, die er haben sollte, nicht hat, so macht auch der blosse Mangel der *justitia originalis* das *peccatum originale* noch nicht aus, sondern es ge-

hört dazu auch, dass einer *curvitatem habet et necessitatem concupiscendi.* Wenn man daher fragt, was die Erbsünde ist, so antwortet man mit Recht, sie sei *concupiscentia immoderata,* ebenso richtig ist aber die Antwort, sie sei *debitae justitiae carentia;* jede dieser beiden Bestimmungen setze die andere voraus, die eine gebe das Negative, die andere das Positive, und man müsse daher mit dem Magister sagen, *quod originale peccatum est concupiscentia, sed concupiscentia, prout claudit in se debitae justitiae carentiam.*

Was Bonaventura als das Negative und Positive im Begriffe der Erbsünde unterscheidet, bezeichnet Thomas von Aquino als das Materielle und Formelle derselben: *materialiter* ist das *peccatum orig.* die *concupiscentia,* aber *formaliter* ist es der *defectus* der *justitia originalis.* Das, was die Erbsünde *formaliter* ist, ist sie wesentlich. Sehr richtig geht Thomas bei der Bestimmung des Begriffs der Erbsünde auf das zurück, was zum ursprünglichen Zustand des Menschen gehört haben soll. Mit Rücksicht darauf definirt Thomas, II, 1. qu. 82. art. 1, den Begriff der Erbsünde so: Sie sei eine unordentliche Disposition, hervorgehend aus der Auflösung jener Harmonie, in welcher das Wesen der *justitia originalis* bestand, wie auch die körperliche Krankheit eine unordentliche Disposition des Körpers ist, durch welche das gleichmässige Verhältniss sich auflöst, in welchem die Gesundheit besteht, wesswegen die Erbsünde ein *languor naturae,* eine Schwäche der Natur heisst. In strengem Sinne konnte Thomas die Erbsünde nicht als eine Verdorbenheit der ganzen Natur des Menschen betrachten, da er die Harmonie, in deren Auflösung er das Wesen der Erbsünde setzt, als eine Wirkung der dem Menschen ertheilten übernatürlichen Gnade beschreibt. Sie ist vielmehr nur die rein natürliche, von Gott abgekehrte Seite der menschlichen Natur, und nur in sofern eine Verschlimmerung der Natur, sofern jene Har-

monie als ursprünglich mit der Natur des Menschen verbunden betrachtet wird. Thomas entwikelt seinen Begriff weiter so: Man müsse bei der Ursache der Erbsünde von ihrem Gegensatz zu der *justitia originalis* ausgehen. Die ganze Richtung, welche der Mensch durch die *justitia originalis* erhielt (die *ordinatio justitiae orig.*), bestand darin, dass der Wille des Menschen Gott unterworfen war, und diese Unterordnung geschah *principaliter* durch den Willen, dessen Sache es ist, alle andern Theile zu ihrem Endzweck zu bewegen. Aus der Abkehr des Willens von Gott folgte daher eine Unordnung in allen andern Kräften der Seele. Der Mangel der *just. orig.*, durch welche der Wille sich Gott unterordnete, ist daher das Formelle in der Erbsünde, und jede andere Unordnung in den Seelenkräften kann als das Materielle der Erbsünde angesehen werden; diese Unordnung der übrigen Seelenkräfte ist im Allgemeinen die *concupiscentia*. Die in Folge des Mangels der *just. orig.* in alle Seelenkräfte gekommene Störung ihrer naturgemässen Richtung auf die Tugend beschreibt Thomas nach den vier Cardinaltugenden, und den ihnen entsprechenden Gemüthsvermögen, als eine vierfache Verwundung der Natur, so dass statt der *prudentia* oder der Richtung auf die Wahrheit die *ignorantia*, statt der *justitia*, oder der Richtung auf das Gute, die *malitia*, statt der *fortitudo*, Schwäche, *infirmitas*, statt der *temperantia* die *concupiscentia* im Menschen ist.

Es sind hier zwei Bestimmungen, die nicht recht zusammen zu stimmen scheinen. Auf der einen Seite ist der ursprüngliche Zustand ein übernatürlicher, sofern die *just. orig.*, in welcher er besteht, durch die Gnade in den Menschen gesetzt ist; fehlt also die *just. orig.*, so ist der Zustand der Erbsünde nur der natürliche. Auf der andern Seite aber betrachtet Thomas die Erbsünde auch wieder als ein in der Natur des Menschen selbst entstandenes Missverhältniss, er

nennt sie nicht nur eine Schwäche der Natur, sondern auch eine Unordnung, durch welche die Ordnung, *quo vires animae naturaliter ordinantur ad virtutem,* gestört worden sei. Beides wird nur dadurch vereinigt, dass Thomas voraussetzt, das Verhältniss, in welchem alles in der rechten Ordnung im Menschen ist, so dass sich der Mensch Gott und die untern Kräfte den obern sich unterordnen, könne nur durch ein hinzukommendes höheres übernatürliches Princip bewirkt werden. Dass es so ist, dass der Mensch nicht ohne die Gnade die Richtung auf das Gute als das Höhere, Übernatürliche erhalten kann, gehört so selbst zur Natur des Menschen. Vergleichen wir daher den thomistischen Begriff von der Erbsünde mit dem augustinischen, so ist nur diess der Unterschied, dass Thomas das Verhältniss von Natur und Gnade, das Augustin erst in Folge des Sündenfalls eintreten lässt, als ein ursprüngliches, an sich zur Natur des Menschen gehörendes betrachtet. Der ursprüngliche Zustand des Menschen und der Zustand der Erbsünde sind daher nur die beiden zusammengehörenden Seiten der menschlichen Natur, je nachdem sie entweder auf Gott gerichtet oder von Gott abgekehrt ist. Es erhellt hieraus, in welchem relativen Sinn Thomas die Erbsünde eine Unordnung und Störung der Natur nennt. Betrachtet man nun die *justitia originalis* als etwas, was der Mensch zwar ursprünglich hatte, was aber gar nicht zu seiner Natur gehört, so ist die Erbsünde nur der Mangel dieser *justitia originalis,* und als solcher der rein natürliche Zustand des Menschen, der natürliche Trieb zum sinnlich Angenehmen.

In diesem Sinne nimmt Duns Scotus den Begriff der Erbsünde. Er stimmt dem Anselm bei, dass sie die *injustitia originalis,* oder die *privatio justitiae debitae* sei, oder nach der vollständigen Definition, die *carentia justitiae originalis debitae, quia acceptae in primo parente et in ipso amissae.* Wende man ein, nach dem Apostel sei die *concupiscentia* die

Erbsünde, so sei zu bemerken, dass die *concupiscentia* in doppeltem Sinne genommen werden könne: 1. als *pronitas in appetitu sensitivo*, d. h. als sinnlicher Trieb, in welchem Sinne sie keine Sünde sei; 2. als *pronitas in appetitu rationali*, oder im Willen, d. h. das höhere Begehrungs-Vermögen, wie es durch das niedere in dem Zuge zum sinnlich Angenehmen sich bestimmen lässt. In diesem Sinne ist die *concupiscentia* das Materiale der Erbsünde, weil sie *per privationem justitiae originalis*, die gleichsam als Zügel von der sinnlichen Lust zurückhielt, *non positive, sed per privationem fit prona ad concupiscendum delectabilia.* D. h. mit Einem Wort, die Erbsünde ist das sinnliche Begehrungs-Vermögen. Von einem Unvermögen zum Guten im augustinischen Sinne kann weder Thomas noch Duns Scotus reden, sofern aber nach Thomas die *justitia originalis* gewissermassen wieder zur Natur selbst gehörte, kann er ihren Mangel eine Verwundung der Natur nennen. *Omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur*, Duns Scotus dagegen gibt nicht einmal eine solche *vulneratio* zu, da der Verlust der *dona supernaturalia* die Natur liess, wie sie an sich ist. In sent. 2. dist. 29.

Da demnach die Scholastiker mit der Erbsünde nicht den augustinischen Begriff verbanden, so fragt sich, wie sie die Erbsünde als verdammliche Sünde betrachten konnten? Es ist leicht zu sehen, dass sie sie nur in einem sehr beschränkten Sinne als solche gelten lassen konnten. Abälard, welcher in seinem Commentar über den Brief an die Römer die Lehre von der Erbsünde untersucht, sieht in der Erbsünde nicht sowohl eine Schuld als vielmehr nur eine Strafe. Wer noch ohne Freiheit und den Gebrauch seiner Vernunft sei, sei auch nicht zurechnungsfähig. Das *peccatum originis* sei das *damnationis debitum, quo obligamur, cum obnoxii aeternae*

poenae efficimur, propter culpam nostrae originis, i. e. primorum parentum, a quibus nostra incepit origo. Wenn man sage, die Kinder haben in Adam gesündigt, so sei diess nur so zu verstehen, wie man sage, ein Tyrann lebe in seinen Söhnen fort. Dass sie verdammt werden, scheine freilich eine grosse Ungerechtigkeit zu sein, aber ungerecht sei es nur subjectiv, nicht objectiv; Gott könne weise Zwecke haben, *ut magis ad gratiam, quam ad justitiam haec mitissima parvulorum poena referenda videatur.* Abälard will also zwar die Verdammlichkeit der Erbsünde nicht läugnen, aber er gesteht, sie nicht rechtfertigen zu können. Auch Anselm kann darüber nicht hinwegkommen, dass es ohne Freiheit und Selbstbewusstsein auch keine Sünde gibt. In Kindern ist daher keine Sünde, weil sie keinen Willen haben. Wenn sie aber gleichwohl in ihnen sein soll, so ist diess nur so anzusehen, dass sie *in semine trahunt peccandi necessitatem*, nämlich *cum jam homines erunt* [1]). Die Verdammlichkeit der Erbsünde hat daher nur darin ihren Grund, dass in der Natur des Menschen von Anfang an das Princip der Sünde mitgesetzt ist, so dass der Mensch der Nothwendigkeit, zu sündigen, nicht entgehen kann. Zugerechnet wird so in der Erbsünde nicht sowohl die vergangene Sünde Adams, als vielmehr nur die eigene künftige, und es ist nur uneigentlich zu verstehen, wenn die menschliche Natur, weil sie die *justitia originalis* nicht mehr hat, sündhaft genannt wird [2]). So gehe die persönliche Sünde Adams

1) *Ab ipso semine et ipsa conceptione, ex qua incipit homo esse, accipit necessitatem, ut cum habebit animam rationalem, habet peccati immunditiam, quae non est aliud, quam peccatum.* De conc. virg. c. 7.

2) *Fecit*, sagt Anselm a. a. O. c. 23, *persona peccatricem naturam*, weil in Adam Person und Natur identisch waren, in Adam der Mensch sündigte. *Hac ratione, quia natura subsistit in personis et personae non sunt sine natura, facit natura personas infantium peccatrices. Sic spoliavit persona naturam bono justitiae in Adam, et natura egens facta omnes personas, quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et injustas facit.*

auf alle seine Nachkommen über und sei in ihnen als *peccatum originale* oder *naturale*. Als natürliche Sünde bezeichnet sie so nur den natürlichen Zusammenhang mit Adam, nicht aber die Zurechnung seiner Sünde und Schuld.

Eben darauf, dass die persönliche Sünde Adams in uns nur zur natürlichen wird, d. h. den Charakter der zurechnungsfähigen Sünde verliert, kommt auch die Ansicht des Thomas von dem Zusammenhang der Erbsünde mit der Sünde Adams hinaus. Er bemerkt selbst II, 1. qu. 81. art. 1, dass im Begriff der Erbsünde der Widerspruch liege, dass *quod est ex origine defectum aliquem habere, videtur excludere rationem culpae, de cujus ratione est, quod sit voluntaria*, sucht jedoch die Sache so zu erklären: Alle von Adam abstammenden Menschen können wie ein Mensch betrachtet werden, weil sie in der Natur eins sind, die sie vom ersten Menschen erhalten, wie alle Bürger desselben gesellschaftlichen Vereins als Ein Körper, gleichsam als Ein Mensch gelten. So sind die vielen von Adam kommenden Menschen gleichsam viele Glieder Eines Leibs, die Handlung eines körperlichen Glieds ist unfreiwillig in Ansehung des Glieds, aber freiwillig in Ansehung der Seele, welche das Glied bewegt. So ist die Unordnung in Einem aus Adam erzeugten Menschen unfreiwillig in Ansehung seines eigenen Willens, aber freiwillig in Ansehung des Willens des ersten Stammvaters [1]). Eine freiwillige, zurechnungsfähige Sünde ist die Erbsünde nur, sofern alle Menschen mit Adam

---

1) *Qui movet motione generationis omnes, qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum, unde peccatum, quod sic a primo parente ad posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum, quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale, et sicut peccatum actuale, quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum, ita peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur peccatum naturae.*

zusammen als eine Einheit betrachtet werden, ebendesswegen also ist sie eine persönliche Sünde nur in Adam, in allen aber nur eine natürliche oder keine eigentliche Sünde. Wie man sonst physisch die Menschheit mit Adam zusammengefasst hat, als dem *unus, in quo omnes*, was Odo von Cambray in der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts *De pecc. orig.* aus Augustin wiederholt, so betrachtet Thomas die Menschheit mit Adam als eine moralische Einheit, als eine moralische Person, das eigentliche Subject derselben aber ist nur Adam, von welchem die ganze Bewegung ausgeht.

Aus allem diesem ergibt sich, wie weit sich die Scholastiker von dem augustinischen Begriff der Erbsünde entfernten, wie sie die beiden Begriffe, welche Augustin in dem Begriff der Erbsünde als identisch nahm, Sünde und Natur, wieder auseinander hielten. Am meisten blieb Petrus Lombardus bei den augustinischen Bestimmungen stehen: das Fleisch ist ihm an sich wegen der *concupiscentia* unrein, aber diese Bestimmungen werden auch nur wiederholt, und Petrus Lombardus wich um so mehr von Augustin ab, wenn er keine andere Verdammung der Kinder wegen der Erbsünde annahm, *nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum.* Sent. II. dist. 33. Diess ist im Grunde die von Pelagius gemachte Unterscheidung, nur drückte man sie jetzt so aus: *parvulos tantummodo poena damni puniri, nequaquam autem poena sensus.* Diess sei, sagt Gregorius de Arimino in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts, welcher es hierin mit Augustin hielt, aber dafür den Beinamen des Kinderpeinigers erhielt, die Meinung, in welcher *omnes moderni doctores cum Magistro concordant.*

Als eine Modification der Lehre von der Erbsünde ist es anzusehen, dass man die Freiheit von der Erbsünde von Christus auch auf die Maria übergehen liess. Paschasius Radbertus hatte in seinem *Opusc. de partu virg.* nur behauptet, dass Maria schon in Mutterleibe geheiligt worden

sei, wesswegen ihre Geburt von der ganzen Kirche gefeiert werde; dass sie auch von der Erbsünde habe frei sein müssen, hatte er nicht gesagt, und Anselm sogar ausdrücklich erklärt, dass auch sie in Sünden empfangen und mit der Erbsünde geboren worden sei. Zuerst waren es einige Canonici in Lyon, welche die Behauptung aufstellten, und von ihnen wurde das *Festum immaculatae conceptionis Mar. virg.* eingeführt im Jahr 1140, das sich allmälig weiter verbreitete. Es wurde aber dagegen noch Widerspruch erhoben, namentlich von Bernhard von Clairvaux, in der Ep. 174 *ad Canonicos Lugd.*, weil aus dem *cum sanctitate nasci* nicht das *et concipi* folge, weil die Prärogative des heiligen *conceptus* nur Einem vorbehalten bleiben müsse, und weil man aus demselben Grunde diese Ausnahme auch auf die Voreltern der Maria in's Unbestimmte ausdehnen könnte. In demselben Sinne erklärten sich die angesehensten Scholastiker, Alexander von Hales, Albert der Grosse, Bonaventura. Der Letztere sagt in dem Commentar über die Sent. III. dist. 3: Einige meinen zwar, in der Seele der glorreichen Jungfrau sei die Gnade der Heiligung der Befleckung der Erbsünde zuvorgekommen, aber richtiger und gewöhnlicher sei es, zu sagen, dass die Heiligung der Jungfrau auf die Contraction der Erbsünde erst gefolgt sei. Thomas von Aquino wollte noch weniger zugeben, weil die canonische Schrift weder von ihrer Heiligung, noch von ihrer Geburt etwas sage. Er nahm zwar die Heiligung in Mutterleib an, meinte aber, dass dadurch der *fomes* nicht *secundum essentiam* aufgehoben worden sei, er sei gebunden zurückgeblieben. Erst bei der Empfängniss des Fleisches Christi, in welchem zuerst die Freiheit von der Sünde hervorstrahlen musste, sei diess von der *proles* auch auf die Mutter übergegangen, *totaliter fomite subtracto.* III. qu. 27. art. 1. Dem Duns Scotus aber war es wahrscheinlicher, dass die Maria von der Erbsünde völlig frei geblieben sei, weil Gott

diess bewirken konnte, und weil das Ausgezeichnetere der Maria zuzuschreiben sei. In sent. III. dist. 3. qu. 1. So wurde auch diess einer der Differenzpunkte zwischen den Thomisten und Scotisten, oder den Dominicanern und Franciscanern, worüber sehr lebhaft gestritten wurde, besonders im Jahr 1384 in Paris. Die Dominicaner bestritten das Dogma von der *immaculata conceptio v. M.* sehr heftig, das Volk und die Universität war für dasselbe. Im Jahr 1387 verdammte die Universität neben mehreren anderen Sätzen des Dominicaners Johannes von Montesono auch die entschiedene Verwerfung dieses Lehrsatzes. Auch die Basler Synode trat auf die Seite der Franciscaner, und die Päpste wagten es nicht, den Streit zwischen den beiden mächtigen Orden zu entscheiden; doch begünstigte Sixtus IV. dadurch die Franciscaner, dass er im Jahr 1483 unter Androhung des Banns verbot, das Bekenntniss der unbefleckten Empfängniss für eine Ketzerei zu erklären.

Die Lehre von der Person Christi.

Bedeutende Differenzen konnten über diese Lehre nach den grossen Streitigkeiten, durch die sie schon hindurchgegangen war, in der scholastischen Periode nicht entstehen, doch konnte der alte Streit auch jetzt nicht ganz ruhen. Nachdem schon Gilbert von Poitiers und Abälard auch in Ansehung dieses Dogma Anstoss gegeben hatten, war es der Magister der Sentenzen, welcher eine neue Controverse veranlasste, die, so unerheblich sie ist, doch gleichfalls in die innere Zusammenhangslosigkeit der Elemente hineinblicken lässt, aus welchen das kirchliche Dogma construirt war.

In der Lehre von der Menschwerdung Gottes drang sich dem Magister der Sentenzen, S. III. dist. 6 und 7, auch die nach seiner Ansicht sehr schwierige Frage auf, ob durch die Sätze: Gott ist Mensch geworden, Gott ist Mensch und der

Mensch ist Gott, gesagt werde, Gott sei etwas geworden, oder sei etwas, oder ein Etwas sei Gott, oder ob es sich schicke, zu sagen, der Mensch ist Gott geworden, und des Menschen Sohn ist der Sohn Gottes geworden und umgekehrt. Darüber werden von ihm drei verschiedene Meinungen angeführt. Nach der dritten läugnet man nicht nur die Zusammensetzung der Person aus den Naturen, sondern gibt auch keine Zusammensetzung mit dem Menschen als einer Substanz aus Seele und Leib zu. Seele und Fleisch sind mit der Person oder Natur des Worts nicht so eins geworden, dass aus diesen zwei, oder den drei, Wort, Seele und Fleisch Eine Natur oder Person geworden ist, sondern das Wort Gottes ist mit jenen zwei nur wie mit einem Gewand bekleidet worden, um den Augen der Sterblichen auf passende Weise zu erscheinen. Es ist wahrer Mensch geworden, weil es die Wahrheit des Fleisches und der Seele annahm. Diese zwei hat es zur Einheit seiner Person angenommen, nicht weil diese zwei oder etwas aus ihnen Zusammengesetztes Eine Person mit dem Wort oder das Wort ist, sondern weil durch das Hinzukommen jener zwei zu dem Wort die Zahl der Personen nicht vermehrt worden ist, so dass die Trinität zur Quaternität geworden wäre, und weil die Person des Worts, die zuvor ohne Gewand war, durch die Annahme des Gewands nicht verändert worden ist. Man sagt, Gott sei *secundum habitum* Mensch geworden. Wegen dieser Annahme eines Menschen heisst Gott Mensch, und der Mensch Gott. Wäre aber Gott wesentlich Mensch oder der Mensch Gott, so wäre ja Gott, wenn er einen weiblichen Menschen angenommen hätte, was an sich möglich ist, wesentlich Weib. Der wahre Sinn dieser Meinung ist demnach, dass Gott durch die Menschwerdung nichts Reales geworden, dass er geblieben, was er an sich ist, und das Menschliche, das er annahm, nichts Substanzielles ist, sondern nur eine erscheinende Form. Es hat so wenig eine eigene

selbstständige Realität, dass es nur als ein verschwindendes Moment des Göttlichen genommen werden kann. Petrus Lombardus hatte sich zwar nicht für diese Meinung ausgesprochen, aber schon das Problematische, das er ihr liess, und dass er sie auf einen solchen Ausdruck gebracht, den übrigen Meinungen gleichstellen konnte, musste auffallen. Ist Gott durch die Menschwerdung nicht etwas geworden, so scheint die Consequenz nicht abgeschnitten werden zu können, dass er als Mensch nichts ist, kein wahrer wirklicher Mensch. Der schlechthin aufgestellte Satz schien der Verschiedenheit der Meinungen einen zu grossen Spielraum zu gestatten und veranlasste zu freien Erörterungen. Auf der Synode zu Tours im Jahr 1163 wurde in Gegenwart des Papstes Alexander III. über denselben Satz lebhaft gestritten, jedoch, wie es scheint, keine öffentliche Entscheidung gegeben. Als aber auf der lateranensischen Synode im Jahr 1179 auch diese Frage zur Sprache gebracht wurde, sah sich Alexander III. veranlasst, in einem Schreiben an den Erzbischof von Sens demselben auf's neue einzuschärfen, auf die Abschaffung des anstössigen Lehrsatzes bedacht zu sein. Da derselbe noch immer viele Anhänger hatte, so glaubte ihm Johann von Cornwall eine ausführliche Widerlegung entgegensetzen zu müssen, in welcher er sich nicht blos auf Auctoritäten berief, sondern auch Vernunftgründe geltend machte, die die Sache ganz sonnenklar machten, wie z. B. das Argument: Wenn, wer eine menschliche Natur hat, ein Mensch ist, und ein *aliquis*, der eine menschliche Natur hat, ein *aliquis homo*, so muss auch Christus ein *aliquis homo* sein. So anstössig aber auch die Sätze lauten mögen, Christus sei nur *secundum habitum* Mensch geworden, seine Menschheit sei nur ein *habitus*, ein *indumentum* u. s. w., es ist hiemit doch nur ausgesprochen, was an sich unstreitig stattfand, dass, wenn Christus schon als Gott Subject im wahren und vollen Sinn ist, er durch seine Mensch-

werdung als persönliches Subject nichts geworden sein kann, was er nicht zuvor schon war, dass also nach dem orthodoxen Begriff der Person Christi das Menschliche in Christus nur als Accidens, als verschwindendes Moment der göttlichen Substanz der Person angesehen werden kann. Es deckte sich so auch durch diese neue Härese des Nihilianismus, wie man den Lehrsatz des Magister nannte, nur die alte wunde Stelle des kirchlichen Lehrbegriffs wieder auf, welche trotz aller künstlichen Heilmittel, die man anwandte, sich nie zur Einheit eines gesunden Organismus zusammenschliessen wollte.

Abgesehen von dieser Controverse stand das kirchliche Dogma für die Scholastiker sosehr fest, dass sich in ihrer Behandlung desselben nur ihre systematisirende Tendenz zeigen konnte. Nachdem Petrus Lombardus den vorhandenen Lehrstoff in seine Distinctionen und Quästionen abgetheilt, und jeden Fragepunkt mit den betreffenden Auctoritäten belegt hatte, war es Thomas von Aquino, welcher in seiner theologischen Summe das Ganze zuerst methodisch ordnete, und eine ebenso umfassende als übersichtlich klare Darstellung dieser Lehre gab.

In der grossen Reihe der zum Theil blos formellen Fragen, mit deren Erörterung sich Thomas beschäftigt [1]), ist gleich die erste die am meisten speculative, warum Gott Mensch geworden, auf welchem innern Grunde der Nothwendigkeit die Menschwerdung beruhe? Thomas geht auf die Idee Gottes als des absolut Guten zurück. Als der absolut Gute muss er sich auf absolute Weise mit der Creatur verbinden, was nur so geschehen kann, dass er sich mit einer geschaffenen Natur so verbindet, dass die drei, Wort, Seele und Fleisch, zu Einer Person werden. Ist die Menschwerdung im absoluten Wesen Gottes selbst begründet, so muss sie auch eine an sich

1) Summa th. P. III. qu. 1—59.

nothwendige und darum auch mit dem Wesen Gottes gleich ewige sein. Allein Thomas hält seine Idee nicht fest; um keine ewige Menschwerdung anzunehmen, springt er von Gott auf die Creatur über und findet in der Veränderlichkeit der Creatur den Grund, warum die Menschwerdung Gottes keine ewige, sondern eine erst in der Zeit gewordene ist. Wie die Creatur zuvor noch nicht war, und erst zu sein anfieng, so musste sie auch, was sie noch nicht war, mit Gott persönlich eins werden. Ist aber die Menschwerdung keine ewige, und gehört sie, sofern sie erst in der Zeit erfolgt, nicht zur Vollkommenheit Gottes, sondern zur Vollkommenheit der Creatur, so ist sie überhaupt für Gott nur etwas Äusserliches und Zufälliges, und kann somit auch nicht aus dem absoluten Wesen Gottes begriffen werden. Dieses Schwanken zwischen der absoluten Betrachtung und der blos relativen zieht sich durch die ganze Lehre des Thomas hindurch. Zur Beantwortung der Frage, ob die Menschwerdung Gottes, oder des Worts, zur Herstellung der Menschheit nothwendig war, unterscheidet er eine doppelte Nothwendigkeit, die absolute und die relative. Dass die Menschwerdung an sich nothwendig war zur Herstellung der Menschheit, kann man nicht behaupten, weil Gott vermöge seiner Allmacht die menschliche Natur auf vielfache andere Weise hätte erlösen können. Gleichwohl aber kann die Menschwerdung auch wieder aus dem Gesichtspunkt der Nothwendigkeit betrachtet werden, sofern sie der schicklichste Weg zur Erlösung war, und auf keinem andern Wege so viel Gutes für den Menschen erreicht werden konnte. Thomas führt nun eine Reihe sowohl positiver als negativer Momente an, welche die Menschwerdung als ein Bedürfniss des Menschen erscheinen lassen, aber ebendesswegen auch nur eine subjective Nothwendigkeit begründen. Auf dieselbe Seite der blos subjectiven Betrachtung stellt sich Thomas bei der Frage, ob Gott, auch wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, Mensch

geworden wäre? Hat die Menschwerdung Gottes ihren Grund nur in dem Bedürfniss des endlichen Subjects, so kann sie nicht besser motivirt werden, als durch den Zustand der Sünde, in welchem der Mensch sich befand; glaubt man dagegen, die Frage, ob Christus auch ohne die Sünde der Menschen Mensch geworden wäre, bejahen zu können, so ist man schon auf dem Wege, den Grund der Menschwerdung überhaupt nicht mehr blos auf der Seite des endlichen Subjects zu suchen. Thomas neigt sich weit mehr auf die Seite der Verneinung hin, weil in der h. Schrift, ohne welche man über die freien Willensentschlüsse Gottes nichts wissen könne, die Menschwerdung immer nur auf die Erlösung bezogen werde, die Möglichkeit aber wenigstens einer Menschwerdung ohne Voraussetzung der Sünde will er nicht läugnen. Es scheint ihm diess aus der Idee der göttlichen Allmacht zu folgen, deren abstracter Begriff auch hier mit der Willkür zusammenfällt. Die Menschwerdung ist daher in letzter Beziehung nichts an sich Nothwendiges, sondern nur etwas Willkürliches.

Entschiedener hatte schon früher der Abt Rupert von Deutz dieselbe Frage, welche Thomas verneint, bejaht[1]). Auf die Frage, ob der Sohn Gottes, auch wenn die Sünde, wegen welcher wir alle sterben, nicht dazwischen gekommen wäre, Mensch geworden wäre, oder nicht, gab er die Antwort: Da kein Zweifel sei, dass die Heiligen und Erwählten alle bis zu ihrer bestimmten Zahl nach dem Vorsatz Gottes geboren werden mussten, und da es ungereimt sei, anzunehmen, dass die Sünde nothwendig gewesen sei, damit sie geboren würden, indem sich nicht denken lasse, dass die Zeugung erst Folge des Sündenfalls sei, so lasse sich noch weit weniger von dem Haupt und König aller erwählten Engel und Menschen annehmen, dass er nur die Sünde zur nothwendigen Ursache der Menschwerdung

1) Opp. Rup. Abb. Venet. 1748. II. S. 696.

gehabt habe. Rupert tadelt dabei auch die Meinung, dass der Mensch nur zur Ergänzung der durch den Fall der Engel in der Familie Gottes entstandenen Lücke geschaffen worden sei: es sei kindisch, zu glauben, dass sich Gott so zufällig zur Schöpfung des Menschen entschlossen habe. Ebenso schien es ihm auch der Idee der Menschwerdung zu widerstreiten, dass sie in dem Sündenfall der Menschen eine so zufällige Veranlassung gehabt habe. Dass es an sich zum Begriffe des Sohnes gehörte, Mensch zu werden, ist der von Rupert wiederholt ausgesprochene Gedanke. Auf ein ähnliches Resultat kam Duns Scotus bei der Untersuchung der Frage: ob Christus zum Sohn Gottes prädestinirt sei?[1]) Er geht von dem Begriff der Prädestination aus. Das Object der Prädestination ist die Seligkeit, und das zu ihr führende Mittel ist die Gnade. Wie nun die richtige Ordnung erfordert, dass man den Zweck vor dem Mittel will, die Seligkeit vor der Gnade, so muss auch unter den Prädestinirten die Seligkeit dessen, welcher nach dem Willen Gottes der Nächste am Ziel sein soll, zuerst gewollt sein. Er will also die Seligkeit Christi, ehe er die Seligkeit eines andern will, und will die Gnade und Seligkeit eines jeden, ehe er die entgegengesetzten Zustände, Sünde und Verdammniss, vorhersieht. Ehe er den Fall Adams vorhersah, wollte er die Seligkeit der Seele Christi, und die Auctoritäten, die das Gegentheil zu beweisen scheinen, sind nur davon zu verstehen, dass Christus ohne den Fall des Menschen nicht als Erlöser gekommen wäre, und wohl auch nicht gelitten hätte, weil keine Nothwendigkeit gewesen wäre, dass jene Seele, welcher Gott die höchste Seligkeit nicht blos bestimmte, sondern vom ersten Moment ihres Daseins auch ertheilte, mit einem den Leiden unterworfenen Körper verbunden wurde, wenn nicht die Erlösung es erfordert hätte. Hätte aber der

1) Lib. III. sent. dist. 7. qu. 3.

Mensch nicht gesündigt, so wäre auch die Erlösung nicht nöthig gewesen, gleichwohl aber lässt sich nicht denken, dass Gott nur der Erlösung wegen jene Seele zu einer so grossen Seligkeit prädestinirte, da die Erlösung oder die Seligkeit der zu erlösenden Seele kein so grosses Gut ist, als die Seligkeit der Seele Christi und es überhaupt nicht wahrscheinlich ist, dass das Dasein eines so hohen Guts nur zufällig veranlasst ist durch ein geringeres Gut. Auch würde ja daraus folgen, dass Gott den Adam vor Christus zu einem so grossen Gut präordinirte, ja, was noch ungereimter ist, dass Gott, indem er den Adam zur Seligkeit prädestinirte, seinen Fall vorher voraussah, ehe er Christus zur Seligkeit prädestinirte, wenn nämlich die Prädestination seiner Seele die Erlösung, und die Erlösung den Fall zur Voraussetzung hätte. Die Argumentation des Duns Scotus kommt zuletzt eigentlich darauf hinaus: So gut Christus für den Zweck der Erlösung Mensch geworden sein soll, ebenso gut kann er auch ohne diesen Zweck Mensch geworden sein, da die Seligkeit, ohne welche eine solche Verbindung einer menschlichen Seele mit Gott nicht gedacht werden kann, als an sich ein Gut, der unmittelbare Zweck gewesen sein kann. Wenn also auch Duns Scotus dem Rupert darin beistimmt, dass die Menschwerdung nicht blos durch die Erlösung bedingt sein kann, so hängt doch hei ihm, wie bei Thomas, alles zuletzt nur an der Willkür.

Das Bisherige betrifft nur die Menschwerdung. Wie dachte man sich aber die Person Christi selbst? Thomas bestimmte den Begriff der *Unio* dadurch näher, dass er die Frage, wie sich in dem Menschlichen, das Christus annahm, Natur und Person zu einander verhalten, schärfer in das Auge fasste. Von der Natur unterscheidet sich die Person dadurch, dass sie zwar die Natur in sich hat, aber das Subject derselben ist. Denn die Person ist die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur. Desswegen kann alles, was in einer Person ist, gehöre

es zu ihrer Natur oder nicht, nur in der Person mit ihr eins werden. Da nun das Wort sich mit einer menschlichen Natur verbunden hat, die nicht zu seiner göttlichen Natur gehört, so kann die *Unio* nur in der Person des Worts geschehen sein. Das persönliche Subject der *Unio* kann also nur das Wort sein, und da nicht zwei Subjecte angenommen werden können, so folgt hieraus von selbst, dass sich das Wort nicht mit einer menschlichen Person, sondern nur mit einer menschlichen Natur verbunden hat. Wie kann aber die menschliche Person von der menschlichen Natur getrennt werden, oder wie kann die menschliche Natur gerade ihr Charakteristisches durch die *Unio* verlieren? Diese Schwierigkeit weiss Thomas nur so zu heben, dass er der Voraussetzung einer gewaltsamen Zerstörung begegnet. Nicht zerstört worden sei die Persönlichkeit der menschlichen Natur, sondern die göttliche Person habe durch die Union nur verhindert, dass die menschliche Natur eine eigene Persönlichkeit hatte, und gerade hieraus soll die Wahrheit des kirchlichen Lehrsatzes erkannt werden, weil, wenn der Sohn Gottes nicht eine menschliche Natur, sondern eine menschliche Person angenommen hätte, die Folge hievon nur die Vernichtung der Persönlichkeit der menschlichen Natur hätte sein können. Es kann daher nicht von der Annahme einer schon vorauszusetzenden Persönlichkeit, sondern nur von der Annahme zur Persönlichkeit die Rede sein, und es ist nur das Individuum des Sohnes, in welchem die menschliche Natur als Individuum existirt. Qu. 4. art. 2. Gibt man zu, dass die Persönlichkeit der menschlichen Natur mit der Persönlichkeit der göttlichen nicht vereinigt werden kann, ohne dass die erstere durch die letztere zerstört wird, so ist es die gleiche Verstümmelung, wenn die menschliche Natur durch das Dazwischentreten der göttlichen so gehemmt wird, dass sie keine Person werden kann. Ebenso fehlt es aber dieser Theorie auch auf der andern Seite an einem genügenden Begriff.

Thomas sagt ohne Bedenken, dass die Einheit des Menschen mit Gott, in welcher das Wesen der Menschwerdung besteht, nichts Reales in Gott ist, sondern ein blosses Verhältniss. Qu. 2. art. 7. Diess ergibt sich allerdings aus den beiden Bestimmungen, dass das Wesen Gottes keiner zeitlichen Veränderung unterworfen sein kann, die Menschwerdung aber die in einer bestimmten Zeit geschehene Vereinigung eines bestimmten einzelnen Individuums mit Gott ist; nur sollte man mit der Anerkennung dieser Consequenz sich zugleich gestehen, dass die hypostatische Union der Sache nach nichts anderes ist, als ein blos accidenzielles Verhältniss, und dass man desswegen keine so grosse Ursache hat, den Nestorianismus, welcher die Sache ebenso auffasst, als Ketzerei zu verwerfen. Da es immer dasselbe mit sich identische Subject ist, so kann von einer realen Menschwerdung und einer realen Einheit Gottes und des Menschen keine Rede sein, und Thomas lässt daher die beiden Sätze, auf welchen die Lehre von der *comm. idiom.* beruht, dass Gott Mensch geworden und der Mensch Gott ist, nur mit grosser Einschränkung gelten. Qu. 16. Dass Gott Mensch geworden, kann eigentlich gar nicht gesagt werden, da Gott sich nicht verändert, und die ganze Veränderung nur darin besteht, dass die menschliche Natur in eine gewisse Beziehung zu Gott gesetzt worden ist. Auch der Satz, der Mensch ist Gott geworden, ist an sich falsch, weil man unter dem Menschen nur ein wirkliches Subject verstehen kann, das wirkliche Subject aber der Sohn Gottes ist, welcher nicht erst geworden ist. Wahr ist daher der Satz: *homo factus est Deus*, nur wenn er so viel ist als der Satz: *factum est, ut homo sit Deus.* Was ist aber dieses Einssein Gottes und des Menschen, was anders als eine Verbindung von Subject und Prädicat, in welcher das Subject, das durch das Prädicat bestimmt werden soll, an sich nichts werden kann, und das Prädicat, das zum Subject hinzukommen soll, an sich nichts ist, weil

eine menschliche Natur, welche kein menschliches Subject ist, ein Unding ist. Das Resultat der ganzen Lehre von der Person Christi ist nur der dem christlichen Bewusstsein widerstreitende Satz, dass Gott nicht Mensch geworden, und eine wahre und wirkliche Einheit zwischen Gott und dem Menschen nicht besteht. Gott bleibt in seiner absoluten Transcendenz, was er Menschliches angenommen haben soll, ist ein leerer Name, das eitle Scheinbild einer menschlichen Natur.

Da die beiden die Person Christi constituirenden Elemente sich so wenig zu einer organischen Einheit verbanden, so musste dieser wesentliche Mangel sich durch die ganze Vorstellung des Thomas hindurchziehen. Die menschliche Natur ist kein persönliches Subject, und doch soll sie die Trägerin von Eigenschaften sein, die ohne die Voraussetzung eines Subjects nicht gedacht werden können. So betrachtet Thomas die Gnade als die Folge und Wirkung, welche die *Unio* für die menschliche Natur Christi gehabt hat, als die Form, in welcher allein das Göttliche, das die Person Christi in Folge der *Unio* hat, zu einer Eigenschaft der menschlichen Natur werden konnte, sofern die Gnade als Wirkung nur einem endlichen Subject inhäriren kann. Qu. 7. 8. Es soll somit die sogenannte habituelle Gnade, deren Subject Christus als Mensch ist, durch das Göttliche der Person an sich nicht ausgeschlossen werden. Ebenso verhält es sich mit dem Wissen Christi. Qu. 9. Man sollte denken, wie es nur Eine Person gibt, so gibt es auch nur Ein Selbstbewusstsein, nur Ein Wissen. Sosehr aber fehlt hier noch der Begriff des in der Einheit des Selbstbewusstseins mit sich identischen Subjects, dass Thomas Christus nicht blos ein doppeltes Wissen zuschreibt, ein göttliches und ein menschliches, sondern auch das menschliche selbst wieder als ein dreifaches unterscheidet. Christus hatte das Wissen der Seligen, das das Ziel der Seligen

ist. Da er nun als Mensch in Folge der *Unio* die absolute göttliche Seligkeit hatte, oder die ungeschaffene, so war in demselben Subject die Seligkeit sowohl eine ungeschaffene als eine geschaffene, sowohl eine absolute als eine relative. Ferner hatte Christus als Mensch das eingegossene oder immanente Wissen, durch welches er vermittelst der dem menschlichen Geist proportionirten *species intelligibiles* die Dinge in ihrer eigenen Natur erkannte. Ausserdem soll Christus auch noch das empirische Wissen gehabt haben. Er hatte also als Mensch eine dreifache *scientia*, die *beata, infusa* und *acquisita*. Wie kann in einem und demselben Subject ein so verschiedenartiges Wissen, in welchem das Eine durch das Andere aufgehoben wird, gewesen sein? Es zeigt sich so immer wieder, wie sehr es dieser Theorie überhaupt an jeder innern Haltung fehlt. Auch bei Duns Scotus ist das Menschliche in Christus nur eine verstümmelte, ihrer wahren Quidität beraubte menschliche Natur, ein selbstloses Subject, das nur im Widerspruch mit den aufgestellten Bestimmungen wieder zum Träger von Eigenschaften gemacht wird, welche ohne ein wirkliches Subject nicht gedacht werden können; doch sieht man wenigstens aus dem Interesse, mit welchem er den Begriff der Persönlichkeit untersucht, wie schwer es ihm wird, den zum Wesen der menschlichen Natur gehörenden Begriff der Persönlichkeit fallen zu lassen, und wie viel ihm daran gelegen ist, von demselben zu retten, was nur immer mit der an sich feststehenden Lehre sich vereinigen lässt. Auch in seinen Untersuchungen über die Erkenntniss Christi und seine menschlichen Zustände ist es ihm immer wieder darum zu thun, ihm die wahre Realität des menschlichen Daseins zu vindiciren. Vgl. dist. 15. Es ist bemerkenswerth, wie Duns Scotus bei aller Subtilität und Transcendenz doch auch wieder etwas in sich hat, was ihn in die Wirklichkeit des Bewusstseins, auf den Boden der empirischen Realität herabzieht, seine Oppo-

sition gegen Thomas hat in manchen Punkten ebendarin ihren Grund [1]).

Die Elemente einer lebenskräftigeren Christologie, welche Christus als den idealen Menschen, als den nicht blos in Gott, sondern auch im Menschen geborenen Sohn Gottes auffasst, enthält die Lehre der Mystiker. Auch Wessel spricht sich über die Menschwerdung und die Person Christi, wenn auch nicht in der Form einer dialektischen Entwicklung, doch in einer von dem Formalismus der scholastischen Distinctionen freiern Weise aus [2]).

Lehre von der Erlösung und Versöhnung.

Auch bei diesem Dogma macht der dialektische Scharfsinn der Scholastiker Epoche. An der Spitze der Geschichte des Dogmas in dieser Periode steht die berühmte in der Schrift: *Cur Deus homo* aufgestellte Satisfactionstheorie Anselm's [3]). Die Elemente jener Theorie, die wir schon von der ersten Periode an sich entwickeln sahen, schliessen sich jetzt vollends zur Einheit zusammen. Indem sie aber zu ihrer Vollendung kommt, wird sie zugleich auch wesentlich modificirt.

Das Verhältniss der Anselm'schen Satisfactions-Theorie zu der bisher gewöhnlichen gibt sich uns vor allem in dem Widerspruch kund, welchen Anselm gegen die Voraussetzung erhob, auf welcher dieselbe in Ansehung des Teufels beruht. Anselm gibt zwar zu, dass die Gewalt des Teufels, von Seiten des Menschen betrachtet, nicht ungerecht war, läugnet aber, dass der Teufel irgend ein Recht auf den Menschen hatte, und in dieser Beziehung von Seiten Gottes irgend eine schonende Rücksicht verdiente. Von einem rechtmässigen Besitz

1) Vgl. Lehre von der Dreieinigk. II. S. 847 f.
2) A. a. O. S. 909 f.
3) Vgl. Lehre von der Versöhnung S. 155 f.

des Teufels könnte nur dann die Rede sein, wenn der Teufel, oder der Mensch, sein eigener Herr wäre, oder unter einem andern als Gott stände, da aber beide schlechthin von Gott abhängig seien, so habe Gott gegen sie nur sein volles Eigenthumsrecht geltend machen können. Solange man dem Teufel Gott gegenüber irgend ein Recht auf den Menschen einräumte, blieb in der Gottes-Idee immer noch etwas Dualistisches zurück. Es zeigt sich also hierin der Fortschritt des Gottesbewusstseins zur reinern Idee des Absoluten. Auf die bisherige Grundlage konnte daher Anselm seine Satisfactions-Theorie nicht bauen, aber nur um so mehr wollte er die innere Nothwendigkeit der Sache nachweisen, und aus Gründen der Vernunft zeigen, warum Gott den Menschen nicht anders retten konnte, oder, wenn er konnte, ihn gerade nur so retten wollte. Das Hauptmoment der Antwort, die Anselm auf diese Frage gibt, ist in dem Satze enthalten, dass die Welt wegen der auf ihr liegenden Schuld der Sünde nicht anders erlöst werden konnte. An dem Begriff der Sünde hängt also diese neue Satisfactions-Theorie; Sünde aber ist, nach Anselm, Vorenthaltung dessen, was man Gott schuldig ist. Schuldig aber ist der Mensch Gott alles, was er mit seinem freien Willen leisten kann, da der Wille jeder vernünftigen Creatur dem Willen Gottes schlechthin unterworfen sein muss. Wer also Gott die ihm auf diese Weise schuldige Ehre nicht gibt, entehrt Gott, oder sündigt, und so lange der Mensch das Geraubte Gott nicht erstattet, haftet an ihm die Schuld der Sünde. Die Tilgung derselben besteht nicht blos in der Zurückgabe des Genommenen, sondern es muss auch für die zugefügte Beleidigung noch mehr gegeben werden, als genommen worden ist. Diess ist die Satisfaction, die jeder Sünder Gott leisten muss; wie ist aber diess möglich, da ja der Mensch im besten Fall immer nur das leisten kann, was er ohnediess Gott schuldig ist, und jede Sünde, als Übertretung des Willens Gottes, der

dem Menschen mehr gelten muss, als alles, was nicht Gott ist, selbst durch die ganze Welt nicht aufgewogen werden kann. So ist für den Menschen eine absolute Unmöglichkeit, selig zu werden. Man könnte nun denken, es werden ihm durch die Liebe und Barmherzigkeit Gottes die Sünden vergeben werden. Es ist aber diess unmöglich, da eine völlig freie Vergebung der Sünde eine Unordnung für das göttliche Reich zur Folge hätte. Überdiess aber fordert die Idee der göttlichen Gerechtigkeit die Aufrechterhaltung der Ehre Gottes. Es muss daher entweder Genugthuung geleistet, oder die Strafe vollzogen werden. Auch die Vollziehung der Strafe dient, wie die Genugthuung, zur Herstellung der Ehre Gottes, da durch das Eine, wie durch das Andere, die Ordnung und Schönheit des Universums erhalten wird, und Gott durch die Strafe sich dem Menschen als seinen Herrn zu erkennen gibt, als welchen ihn mit freiem Willen anzuerkennen er sich weigerte. Warum nun aber Gott, statt die Strafe zu vollziehen, die Sünde durch Genugthuung zu tilgen beschloss, motivirt Anselm 1. durch den an sich vernünftigen Grund, dass Gott keine vernünftige Natur völlig zu Grunde gehen lassen könne, dass er den Zweck, für welchen er die Menschen geschaffen habe, auch vollenden müsse, und eine so erhabene Natur, wie die menschliche, nur zur Verherrlichung Gottes geschaffen sein könne; 2. aber auch durch die augustinische Idee, dass die Zahl der gefallenen Engel durch die erlösten Menschen wieder habe ergänzt werden müssen. Die Zahl der Engel ist durch die Vernunft festbestimmt, die Zahl der gefallenen muss daher hergestellt werden; aus den Engeln kann diess nicht geschehen, also können nur Menschen dazu bestimmt sein. Wie können aber Menschen in die Stelle der seligen Engel treten, wenn doch der Mensch selbst gesündigt, und für die Sünde nicht genuggethan hat. Im Begriff der Satisfaction liegt es, dass der Mensch sie nicht leisten kann. Zum Begriff

der Satisfaction gehört es, dass Gott für die Sünde der Menschen etwas gegeben wird, was mehr ist als alles, was ausser Gott ist. Wer aber aus dem Seinigen Gott etwas geben will, was alles Gott Untergeordnete übertrifft, muss selbst grösser sein als alles, was nicht Gott ist. Grösser aber als alles, was nicht Gott ist, ist nur Gott. Nur Gott kann also diese Satisfaction leisten, leisten aber soll sie nur der Mensch, weil es ja sonst keine Satisfaction für den Menschen wäre, folglich kann sie nur von Gott, sofern er Mensch ist, dem Gottmenschen geleistet werden. Gott muss also die menschliche Natur annehmen. Wenn nun dieser Gottmensch für die Menschen genugthun sollte, so musste er etwas, was er Gott nicht schuldig war, was aber zugleich mehr war, als alles, was unter Gott steht, Gott zu geben haben. Der Gehorsam, welchen er durch seine vollkommene Unterwerfung unter den Willen Gottes leistete, konnte diess nicht sein, weil jede vernünftige Creatur diesen Gehorsam Gott schuldig ist. Zu sterben aber war er nicht schuldig, weil er ohne Sünde war; gleichwohl aber konnte er sterben, da er, vermöge seiner Allmacht, die Macht hatte, seine Seele hinzugeben und wieder zu nehmen. Wie ihm diess die Fähigkeit gab, Genugthuung zu leisten, so wurde durch seinen Tod die Genugthuung in das angemessene Verhältniss zum Sündenfall gesetzt. So leicht der Mensch durch die Sünde vom Teufel sich besiegen liess, um Gott die Ehre zu entziehen, so schwer musste es ihm werden, den Teufel zur Ehre Gottes zu besiegen. Grösseres und Schwereres kann aber der Mensch zur Ehre Gottes nicht übernehmen, als den Tod, und auf keine andere Weise, als durch den Tod, sich vollkommen Gott übergeben. Indem nun der Gottmensch auf diese Weise den Tod übernahm, hatte sein Leben einen so hohen Werth, dass es zur Genugthuung der Sündenschuld der ganzen Welt hinreichte. Daher konnte sein Tod nichts anderes zur Folge haben, als die Erlösung der Menschheit.

Zunächst aber bezog sich der Tod des Gottmenschen nur auf ihn selbst. Ein so grosses Geschenk, wie das vom Sohn Gott freiwillig dargebrachte, durfte nicht unerwiedert bleiben. Der Vater musste dem Sohn etwas dagegen geben. Nun hatte aber der Sohn zuvor schon alles, was der Vater hat, und war dem Vater nie etwas anderes schuldig, was ihm hätte erlassen werden müssen. Was könnte ihm also gegeben, was erlassen werden, und doch konnte ein solches Werk nicht umsonst vollbracht sein. Was also dem Sohn nicht gegeben werden konnte, muss einem andern gegeben werden, und die Gerechtigkeit forderte es, dass der Vater das dem Sohn Gebührende dem gab, welchem der Sohn es geben wollte, also den Menschen, zu deren Erlösung der Sohn Mensch geworden ist. So gleicht sich die Barmherzigkeit Gottes durch die Hingabe des Sohnes mit der Gerechtigkeit Gottes durch die vom Sohn übernommene Genugthuung auf's schönste aus. Eigentlich aber beruht diese Satisfactions-Theorie nur auf dem Begriff der Gerechtigkeit. Ist die Sünde, wie Anselm ihren Begriff bestimmt, eine Verletzung der Ehre Gottes, so folgt hieraus von selbst die absolute Nothwendigkeit der Wiederherstellung der Ehre Gottes. Dass diess eine absolute Forderung der göttlichen Gerechtigkeit ist, behauptet Anselm mit Recht. Kann aber die Wiederherstellung der Ehre Gottes nicht anders geschehen als auf dem Wege der Genugthuung, so muss auch die Menschwerdung Gottes und die Genugthuung durch den Gottmenschen aus dem Gesichtspunkt der Nothwendigkeit betrachtet werden. Das ganze Werk der Erlösung erfolgte nicht um der Menschen willen, sondern vermöge einer innern im Wesen Gottes selbst gegründeten Nothwendigkeit. Um den Begriff dieser Nothwendigkeit recht aufzufassen, kommt es darauf an, ob die Ehre Gottes an sich verletzt worden ist, oder nur äusserlich und scheinbar. Anselm drückt sich öfters so aus, als ob nur das letztere stattfände; bei genauerer Be-

trachtung führt aber die Theorie immer wieder darauf zurück, dass die Menschwerdung Gottes und die Genugthuung durch den Gottmenschen durch eine im Wesen Gottes selbst gegründete Nothwendigkeit bedingt ist, dass die Menschwerdung und die Genugthuung die nothwendigen Momente sind, durch welche Gott den Begriff seines eigenen Wesens realisirt; er würde nicht sein, was er seinem Begriff nach sein soll, die absolute Vernunft und die absolute Macht, wenn er nicht realisirte, was in der göttlichen *ratio* von Anfang an zur Realität bestimmt ist. Anselm bezeichnet daher zuletzt die Erlösung als einen immanenten Akt des göttlichen Wesens, wenn er sagt: der Sohn habe in seinem genugthuenden Tode sich sowohl sich selbst als dem Vater und dem h. Geist dargebracht, oder seiner Gottheit seine Menschheit, d. h. die Gottheit habe in ihm ihre Ehre wiederhergestellt, sich mit sich selbst versöhnt. Wie wenig dabei die subjective auf die sittliche Selbstthätigkeit des Menschen sich beziehende Seite der Versöhnung zu ihrem Rechte kommt, ist von selbst klar.

Um das Wesentliche der Anselm'schen Theorie richtig aufzufassen, ist nur noch darauf aufmerksam zu machen, wie Anselm 1. zwischen dem Leben und dem Tod des Gottmenschen, und 2. zwischen Strafe und Genugthuung unterscheidet. Was das Erstere betrifft, so sagt Anselm, zu sterben sei er nicht schuldig gewesen, weil er ohne Sünde war. Konnte er aber moralisch etwas leisten durch seinen Tod, so war er zu dieser Leistung auch verbunden. Was das Andere betrifft, so versteht Anselm unter Genugthuung nicht ein Strafleiden, sondern nur eine active Leistung, eine Leistung der *justitia*. Strafe und Genugthuung fallen bei Anselm so wenig in Einen Begriff zusammen, dass vielmehr der eine Begriff den andern ausschliesst, indem Anselm von dem Satz ausgeht, dass die Schuld der Sünde nur entweder auf dem positiven Wege eines durch Gerechtigkeit Gott zu leistenden guten Werkes, oder

dem negativen der Entziehung der dem Menschen ursprünglich bestimmten Seligkeit, d. h. nur entweder durch Genugthuung oder durch Strafe getilgt werden konnte. Der Begriff einer durch Genugthuung stellvertretenden Strafe findet sich daher bei Anselm noch nicht. Der Tod ist als ein Leiden eine moralische Leistung.

Es erhellt aus dem Bisherigen, welchen bedeutenden Punkt der Entwicklung das Dogma von der Versöhnung mit Anselm erreicht hat. Nicht nur hat er der bisher gangbarsten Vorstellung eine andere, nicht blos auf den Begriff des Todes, sondern den Begriff der Sünde zurückgehende entgegengestellt, sondern auch eine Theorie aufgestellt, die mit dem Anspruch auftrat, die absolute Nothwendigkeit der von der Kirche gelehrten Genugthuung mit unläugbarer Evidenz deducirt zu haben. Es fragt sich nun, ob auch die folgenden Scholastiker den von Anselm geführten Beweis ebenso evident fanden. Diess war keineswegs der Fall. Dem scholastischen Scharfsinn entgieng die Schwäche der anselmischen Deduction nicht, dass der Hauptbegriff, auf welchem sie beruht, das absolute Übergewicht, das die göttliche Gerechtigkeit über die göttliche Liebe haben soll, eine blosse Voraussetzung ist. Desswegen gieng man aber doch nicht auf die von Anselm verlassene Vorstellung zurück.

Den merkwürdigsten Gegensatz gegen Anselm bildet Abälard, der in seinem Commentar zu Röm. 3, 26 sich über die Lehre von der Erlösung näher erklärt. In Ansehung des den Teufel betreffenden Punkts tritt Abälard ganz auf die Seite Anselm's; nur spricht er noch entschiedener als Anselm dem Teufel ein Recht auf die Menschen ab, indem er bemerkt, die Erwählten habe der Teufel in keinem Fall in seiner Gewalt gehabt. Nur gegen Gott, seinen Herrn, habe sich der Mensch durch seinen Ungehorsam verfehlt; was es also den Teufel angehe, wenn Gott gegen den Menschen den Akt einer völlig

freien Sündenvergebung ausüben wolle. Wenn aber diess der Fall ist, welche Nothwendigkeit, welcher vernünftige Grund ist vorhanden, dass der Sohn Gottes Mensch wurde, litt und starb? Die Lösung dieser und anderer Fragen findet Abälard nicht wie Anselm in dem metaphysischen Verhältniss der unendlichen Schuld und des unendlichen Äquivalents, sondern in dem psychologisch-moralischen Moment der Liebe. Die eigenthümliche Gnade, welche uns Gott dadurch bewies, dass sein Sohn unsere Natur annahm, und bis zum Tode nicht aufhörte, uns durch sein Wort und sein Beispiel zu belehren, muss eine Liebe in uns wecken, die alles überwindet, und uns nicht blos von der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern auch die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirbt. In dieser durch das Leiden Christi in uns geweckten Liebe besteht die erlösende und versöhnende Kraft des Leidens und Todes Christi. Dabei stellt aber doch auch Abälard die Erlösung und Versöhnung unter den Begriff der Gerechtigkeit. Christus sei, behauptet er, vermöge seiner moralischen Vollkommenheit in einem solchen Verhältniss zur Gerechtigkeit Gottes gestanden, dass alles, was er von Gott erbat, auch einen innern Rechtsanspruch auf die Gewährung hatte. Das Vermittelnde ist die Fürbitte Christi. Diese wäre ohne Kraft und Erfolg gewesen, wenn Christus nicht der absolut Gerechte, der dem Gesetze Gottes vollkommen Entsprechende gewesen wäre. Ungeachtet also die Versöhnung und Sündenvergebung nur ein freier Akt der Gnade Christi sein kann, kann sie doch nur durch einen gottmenschlichen Erlöser vermittelt werden, in welchem sich die dem göttlichen Gesetz angemessene absolute Heiligkeit und Gerechtigkeit darstellt. Nur die Fürbitte eines solchen Erlösers also kann, wenn in dem Menschen durch das Leiden Christi die Liebe geweckt worden ist, die wirkliche Versöhnung bewirken.

Unter den Irrlehren, wegen welcher Bernhard von Clair-

vaux, der bekannte Gegner der speculativen Scholastik, Abälard bei dem Papst anklagte, war eine der wichtigern die Behauptung Abälard's, dass der Teufel keine Gewalt über den Menschen und kein Recht auf ihn gehabt habe. Während alle bisherigen Lehrer der Kirche diese Gewalt einstimmig anerkennen, wolle nur Abälard es besser wissen. Ep. 190. Das Werk der Erlösung schien dem Bernhard alle Realität zu verlieren, wenn man nicht in demselben die Überwindung einer den Menschen äusserlich gefangen haltenden feindlichen Gewalt voraussetze. Bernhard schloss sich ganz an die Vorstellung Augustin's und Gregor's des Grossen an. Das Bewusstsein der Zeit gieng nicht blos in einem Abälard, sondern auch einem Anselm über sie hinaus; je leichter es aber Abälard sowohl mit dem Werke der Erlösung, als auch mit dem Zustande der Sündhaftigkeit, aus welchem die Menschen erlöst werden sollen, zu nehmen schien, desto mehr war es für einen Bernhard Bedürfniss, der Macht, welche die Sünde über den Menschen ausübt, durch die Idee des den Menschen gefangen haltenden Teufels ein besonderes Gewicht zu geben.

An Abälard's Polemik gegen diese Vorstellung schloss sich Robert Pulleyn an, mit der Behauptung in seinen Sentenzen, dass Christus zwar ein Lösegeld für uns bezahlt habe, aber nicht dem Teufel, was ja nur eine Abgötterei gewesen sein würde, sondern Gott; Gott habe er sein Opfer dargebracht, wofür er dann, wegen des göttlichen Wohlgefallens an demselben, die Menschen aus ihrer Gefangenschaft erlöst, und ihren Widersacher, den Teufel, gedemüthigt habe.

Abälard bildet den Hauptgegensatz gegen Anselm. Zwischen beiden stehen vermittelnd Hugo von St. Victor und Petrus Lombardus, jedoch so, dass sie zugleich zu der von Abälard bestrittenen Lehrweise hinneigen. Am meisten ist diess bei Hugo der Fall; er nimmt mit Bernhard und den ältern Kirchenlehrern an, dass der Teufel den Menschen theils mit

Recht, theils mit Unrecht in seiner Gewalt hielt; lässt nun aber, da der Mensch sich nicht selbst befreien konnte, und Gott, um sich des Menschen anzunehmen, selbst erst versöhnt werden musste, die anselmische Satisfactionstheorie eingreifen; nur wird zugleich zugegeben, dass Gott die Erlösung der Menschen auch auf andere Weise hätte bewerkstelligen können, wenn er gewollt hätte, dass aber gerade diese Weise unserer Schwachheit am angemessensten gewesen sei. Bei Petrus Lombardus, dem Vater der Sentenzen, fehlt sogar die alte Scene der Überlistung des Teufels nicht, durch ein neues Bild ausgeschmückt, indem er das Kreuz mit einer Mausfalle vergleicht, in welcher der Teufel, wie eine Maus, gefangen wird (Sent. III. dist. 19); keiner aber hob nach Abälard das psychologisch-moralische Moment des Todes Christi sosehr hervor, wie Petrus Lombardus. Die rechtfertigende und versöhnende Kraft des Todes Christi besteht darin, dass er eine Liebe in uns weckt, die uns von der Sünde befreit. Die Liebe Gottes selbst aber gegen die Menschen ist eine völlig freie, die zu ihrer Wiederherstellung nicht erst eines genugthuenden Akts bedarf, da Gott nie aufhörte, die Menschen auch als Sünder zu lieben. Versöhner und Mittler ist daher Christus nur, sofern er das auf der Seite der Menschen stattfindende Hinderniss eines gottgefälligen Verhältnisses hinwegräumt, die Sünde, die den Menschen zu einem Feind Gottes macht. Diess ist dem Petrus Lombardus sosehr die Hauptsache, dass ihm sogar die Macht, die der Teufel über die Menschen ausübt, nichts anderes ist, als die Macht der Sünde; was uns von dieser befreit, befreit uns auch von jener, die durch den Tod Christi in unsern Herzen entzündete Liebe. In Beziehung auf die Strafe oder Schuld blieb Petrus Lombardus bei der zwar einfachen aber auch unbestimmten Vorstellung stehen, Christus habe die Strafe unserer Sünden an seinem Leibe getragen und durch seine

Strafe am Kreuze bewirkt, dass alle zeitlichen Strafen den Bekehrten in der Taufe ganz erlassen und nach der Taufe bei der Busse vermindert werden. Von einem dem Teufel gegebenen Lösegeld ist nirgends die Rede, sondern vielmehr von einem Opfer, nur wird auch über den Zusammenhang der Opferidee mit der ganzen Theorie nichts bestimmt, ausser sofern besonderes Gewicht darauf gelegt wird, dass Christus, nur weil er alle Gerechtigkeit in sich erfüllte, und die vollkommenste Erniedrigung in sich darstellte, allein im Stande gewesen sei, das zu unserer Versöhnung zureichende Opfer darzubringen, was nur auf die abälardische Idee zurückführt, dass Gott, ohne in dem Menschen Christus die vollkommenste Gerechtigkeit anzuschauen, die Sünden der Menschen nicht hätte vergeben können.

Die grossen Scholastiker, Alexander von Hales, Albert der Grosse, Bonaventura, sind mit Anselm ganz darin einverstanden, dass Gott die Sünde ohne Satisfaction nicht vergeben konnte, die Person der Genugthuung aber, da eine blosse Creatur für das ganze Menschengeschlecht nicht genugthun kann, für eine Creatur einer andern Gattung aber es sich nicht schickt, für diesen Zweck mit Gott verbunden zu werden, nur ein Gottmensch sein konnte. Was aber die Frage über die Nothwendigkeit der Satisfaction durch den Tod Christi betrifft, weichen sie von Anselm ab. Bonaventura betrachtet sie sowohl vom Standpunkt Gottes als des Menschen aus. Vom Standpunkt Gottes aus betrachtet, sei kein Zweifel, dass Gott die Wiederherstellung und Befreiung des Menschengeschlechts auch auf andere Weise hätte bewirken können. Die göttliche Allmacht müsse so uneingeschränkt gedacht werden, dass wie die Schöpfung so auch die Erlösung durch einen blossen Wink des Geistes und Befehl des Willens hätte geschehen können. Vom Standpunkt des Menschen aus aber müsse man behaupten, dass kein anderer Weg der Wieder-

herstellung für die göttliche Allmacht möglich war. An sich aber wäre ein anderer Weg für Gott möglich gewesen. Auch könne man nicht sagen, dass Gott vermöge seiner Gerechtigkeit nicht anders als auf dem Wege der Satisfaction die Schuld hätte erlassen können. Gott hätte durch blosse Barmherzigkeit das Menschengeschlecht wiederherstellen können. Dass nun aber der *modus satisfaciendi per passionem Chr.* unter allen möglichen der für Gott schicklichste und annehmbarste gewesen sei, beweist Bonaventura durch folgende 4 Momente: 1. Er eignete sich am besten zur Versöhnung Gottes nach der anselmischen Behauptung, dass das Härteste und Schwierigste, was der Mensch freiwillig und ohne es schuldig zu sein, zur Ehre Gottes bieten kann, der Tod sei, und dass der Mensch keinen bessern Beweis von Selbstaufopferung geben kann, als wenn er sich selbst zur Ehre Gottes dem Tode hingibt. 2. Er war das zweckmässigste Mittel zur Heilung der Krankheit, da die Heilung am besten durch das Gegentheil geschieht. Wie der Mensch durch Stolz, Begehrlichkeit, Ungehorsam sich versündigt hat, so muss die Satisfaction in Demüthigung, Schmerz, Erfüllung des göttlichen Willens bestehen. 3. Er hatte am meisten die Wirkung, dass sich das Menschengeschlecht zu Gott hingezogen fühlte. Nur für diejenigen kann das Leiden heilbringend werden, die mit eigenem Willen Gott in Liebe anhängen. 4. Er diente am besten dazu, den Teufel zu überwinden. Wie der Teufel den ersten Menschen durch List verführte, so musste Christus den Teufel mit Klugheit überwinden. Ist denn aber, muss man fragen, diese Schicklichkeit und Vernunftmässigkeit nicht auch eine Nothwendigkeit? Wie kann das, was einmal von der denkenden Vernunft als das in dem gegebenen Fall Schicklichste und Zweckmässigste anerkannt werden muss, für etwas anderes gehalten werden, als für eine nothwendige Bestimmung des göttlichen Wesens? Der Widerspruch besteht darin, dass man über

alle Momente, die sich der Vernunft als wesentliche Bestimmungen ergeben, immer wieder den abstracten inhaltsleeren Begriff der göttlichen Allmacht stellt, und dass man, wenn die letzte Consequenz der absoluten, im Wesen Gottes selbst gegründeten Nothwendigkeit gezogen werden soll, sich immer wieder in die absolute Voraussetzung der Unbegreiflichkeit Gottes zurückzieht. Das ist der Mangel an innerer Haltung, der sich durch die ganze Scholastik hindurchzieht: auf der einen Seite der transcendente Dogmatismus, auf der andern das nicht zu unterdrückende Bewusstsein, dass dieses Dogma auf keinem objectiven Grunde beruhe.

Am umfassendsten behandelt Thomas P. III. qu. 46 f. die Lehre vom Leiden Christi und von der auf demselben beruhenden Versöhnung des Menschen mit Gott. Er betrachtet es unter vier Gesichtspunkten als Verdienst, als Satisfaction, als Opfer und als Lösegeld. Der Begriff des Verdienstes findet hier seine Anwendung, sofern Christus die Gnade nicht blos als einzelne Person hat, sondern als Haupt der Gemeinde, von welchem sie auch in die Glieder ausströmt. Da nun Christus vermöge der ihm verliehenen Gnade durch sein Leiden der Gerechtigkeit wegen sich das Heil verdiente, so beziehen sich seine Werke ebenso wohl auf ihn selbst, als auf die Glieder. Thomas fasst in der Idee des Haupts der Gemeinde alles zusammen, was Christus als Erlöser vermöge seiner absoluten Erhabenheit über alle übrigen Menschen ist. Es ist diess dieselbe mystische Idee einer durch die Menschwerdung begründeten Lebensgemeinschaft zwischen Christus und der Menschheit, in welcher schon ältere Lehrer der Kirche das Princip der Versöhnung des Menschen mit Gott oder seiner Einheit mit Gott erkannt haben. Christus ist als Erlöser auf solche Weise mit der Menschheit verbunden, dass die Menschheit in ihm ebenso ihre ergänzende Einheit und absolute Idee hat, wie dagegen auch er nicht ohne die Menschheit sein kann,

wenn der in Haupt und Glieder, als seine Momente, sich spaltende Begriff in ihm zur Totalität sich vollenden soll. Was vom Haupt gilt, gilt in gewisser Beziehung auch von den Gliedern, die nur in der Mehrheit sind, was das Haupt in der Einheit ist. Die Absolutheit des Erlösers, die *eminentia gratiae*, ohne welche er nicht Erlöser wäre, ist das für alle Einzelnen, die mit ihm zur Einheit des Ganzen verbunden sind, bedingende und bestimmende Princip.

Der zweite Gesichtspunkt ist der Begriff der Satisfaction. Satisfaction leistet, wer dem Beleidigten für das Unrecht etwas gibt, das er ebenso oder noch mehr liebt, als er das Unrecht hasst. Christus hat, indem er aus Liebe und Gehorsam litt, Gott mehr gegeben, als nöthig war, um so einen Ersatz für das ganze Menschengeschlecht zu geben, 1. wegen der Grösse der Liebe, mit welcher er litt, 2. wegen der Würde seines Lebens, das er durch die Satisfaction hingab, als das Leben des Gottmenschen, und 3. wegen der Allgemeinheit des Leidens und der Grösse der Schmerzen, welche er auf sich nahm. Thomas zeigt besonders, dass der Schmerz des Leidens Christi der allergrösste gewesen sei, der im gegenwärtigen Leben erduldet werden kann. Desswegen hat Christus für die Sünden der Menschen nicht blos genug, sondern mehr als genug gethan. Die Einwendung, dass derselbe, der gesündigt hat, auch genugthun müsse, beantwortet Thomas durch die Idee, dass Haupt und Glieder Eine mystische Person bilden. Sofern zwei Menschen durch die Liebe eins sind, kann Einer für den Andern genugthun. Seinen unendlichen Werth aber hat das Leiden Christi, obgleich Christus nicht nach der Gottheit, sondern nur nach der Menschheit litt, weil die Würde des Fleisches Christi nicht blos nach der Natur des Fleisches zu schätzen ist, sondern nach der das Fleich annehmenden Person, durch welche es das Fleisch Gottes geworden ist. Als ein Opfer kann der Tod Christi betrachtet werden, sofern alles

ein Opfer ist, was zu der Gott schuldigen Ehre geschieht, um Gott zu versöhnen. Christus hat sich für uns dargebracht, diess war ein Gott höchst angenehmes Werk, indem es aus Liebe hervorgieng. Ein Lösegeld ist das Leiden Christi, sofern der Mensch durch die Sünde seine Freiheit auf doppelte Weise verloren hatte, als Sklave der Sünde und des Teufels und sofern er der göttlichen Gerechtigkeit in die Schuld der Strafe verfiel. Das Leiden Christi ist gleichsam der Preis, durch welchen wir aus dieser doppelten Sklaverei befreit worden sind.

Der Hauptbegriff der ganzen Theorie ist unstreitig der Begriff der Satisfaction. Desswegen behauptet Thomas, dass der Mensch nur *per modum satisfactionis* von dem *reatus poenae* frei werden konnte, und wenn er auch von der Aufhebung des *reatus poenae* die eigentliche Versöhnung mit Gott, die er nicht auf die Schuld der Sünde, sondern die Sünde selbst bezieht und durch den Begriff des Opfers vermittelt, unterscheidet, so ist doch die wesentlichste Bedingung der Versöhnung die Aufhebung des *reatus poenae.* Versöhnt ist demnach der Mensch mit Gott, weil Christus für ihn genuggethan, und durch sein genugthuendes Leiden die auf dem Menschen liegende Schuld der Strafe getilgt hat. Dieses Leiden Christi war nicht blos ein genugthuendes wegen seines unendlichen Werths, sondern auch ein stellvertretendes, da Christus im Akte der Genugthuung, also an der Stelle des Menschen, den grössten Schmerz erduldete. An sich aber wäre diese Genugthuung keineswegs nothwendig gewesen, Gott hätte ebenso gut auch ohne sie die Menschen wieder mit sich versöhnen können. Soweit die Genugthuung durch das Leiden Christi unter den Gesichtspunkt der Nothwendigkeit gestellt wird, ist Nothwendigkeit nur soviel als Schicklichkeit und Zweckmässigkeit. Nun sollte man zwar denken, dass auch das Schickliche und Zweckmässige für Gott den Charakter

innerer Nothwendigkeit habe. Allein eine göttliche Nothwendigkeit dieser Art wird nicht behauptet, und wir kommen daher nur auf denselben Begriff der göttlichen Allmacht zurück, auf welchen die Satisfactionstheorie Bonaventura's zurückgeht. Dass aber das Leiden Christi der schicklichste und zweckmässigste Weg zur Erlösung des Menschengeschlechts war, erhellt nach Thomas aus der Erwägung folgender Momente: 1. der Mensch erkennt hieraus die Grösse der Liebe Gottes, und wird dadurch zur Liebe gegen Gott aufgefordert. 2. Gott hat uns dadurch ein Beispiel des Gehorsams, der Demuth, der Standhaftigkeit, der Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden gegeben, die zum Heil der Menschen nothwendig sind. 3. Christus hat durch sein Leiden nicht blos den Menschen von der Sünde befreit, sondern ihm auch die rechtfertigende Gnade und die Glorie der Seligkeit erworben. 4. Dem Menschen ist die Pflicht, sich von der Sünde rein zu erhalten, durch den Gedanken, dass er durch das Blut Christi erlöst sei, um so näher gelegt. 5. Es ist um so ehrenvoller, dass der Mensch, wie er vom Teufel besiegt und getäuscht worden ist, so auch den Teufel wieder besiegte, und wie er den Tod verdiente, so auch durch seinen Tod den Tod überwand. Was Thomas Eigenthümliches hat, liegt in dem von ihm wiederholt ausgesprochenen Begriff einer *satisfactio non solum sufficiens, sed etiam superabundans.* Da er aber diesen Begriff nicht weiter entwickelt hat, und seine Lehre vom Verdienst Christi erst durch den Gegensatz zu der Lehre des Duns Scotus recht klar werden kann, so müssen wir zu dieser übergehen.

Duns Scotus [1]) hat es zur Hauptaufgabe gemacht, die Behauptung des Thomas, dass das Verdienst Christi ein objectiv unendliches sei, zu widerlegen. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, dass das Verdienst Christi nur der menschlichen

1) Opp. Lugd. 1639. Tom. VII. P. 1. S. 382 ff.

Natur Christi angehöre, es kann daher nur endlich sein. Wäre es unendlich, so wäre es nicht mehr ein Verdienst, das einem geschaffenen Willen, sondern dem ungeschaffenen Willen des Worts angehört. Gleichwohl ist es seiner Wirkung nach ein zureichendes. Wie nämlich alles, was von Gott ist, nur desswegen gut ist, weil es Gott will, nicht umgekehrt, so hängt auch der Werth des Verdienstes Christi nur von der Annahme von Seiten Gottes ab, objectiv betrachtet aber konnte es Gott nicht als ein unendliches, sondern nur als ein endliches annehmen. Dass es aber Gott, obgleich es an sich nicht unendlich ist, doch seiner äussern Beziehung nach, oder extensiv, für unendlich viele als unendlich annehmen will, hat seinen Grund in der Person, der es angehört. Bei einer andern Person wäre nicht dieselbe Schicklichkeit der Annahme gewesen. Für so viele also Gott es annehmen will, für so viele ist es zureichend. Wie Duns Scotus die Unendlichkeit des Verdiensts läugnet, so läugnet er auch die Unendlichkeit der Schuld; seine Theorie ist überhaupt der vollkommene Gegensatz zu der anselmischen Satisfactionstheorie. Er bestreitet daher auch dieselbe absichtlich. Die Nothwendigkeit der Erlösung durch Christus sei nur die *necessitas consequentiae,* dass Christus leiden musste, habe seinen Grund in der Nothwendigkeit der Wiederherstellung des Menschengeschlechts. Diese selbst aber war nothwendig, weil die Menschen zur Seligkeit prädestinirt sind, und als Gefallene nur durch Satisfaction in sie eingehen können. Aber die Prädestination der Menschen ist ja selbst nur zufällig, nicht nothwendig. Denn wie Gott überhaupt in Ansehung dessen, was ausser ihm ist, nichts mit Nothwendigkeit thut, so hätte er ebenso gut auch den Menschen nicht prädestiniren können. Auch in anderer Beziehung bestreitet Duns Scotus die Theorie Anselm's. Was Anselm, Bonaventura, Thomas von Aquino u. A. ausdrücklich läugneten, dass ein blosser Mensch, ein *purus homo,* für alle

hätte genugthun können, wird von Duns Scotus ohne Bedenken behauptet. Wäre ein Mensch, wie an sich möglich ist, ohne Sünde durch die Kraft des heiligen Geistes, wie Christus, empfangen worden, hätte ihm Gott das höchste Maass der Gnade, dessen er fähig ist, gegeben, wie er es Christus ohne vorangehendes Verdienst aus freier Güte gab, er hätte die Tilgung der Sünde sowohl als die Seligkeit verdienen können. Duns Scotus hält es sogar für möglich, dass jeder für sich genugthun kann, da es nur darauf ankommt, dass jeder Mensch die erste Gnade (zum Unterschied von der nach der Taufe bei der Busse) empfängt.

Aus allem diesem zieht Duns Scotus die Folgerung, dass das ganze Werk der Erlösung durch Christus nichts nothwendiges ist, sondern blos etwas zufälliges, oder nothwendig nur unter Voraussetzung einer göttlichen Anordnung, welche selbst nicht nothwendig ist. Dass aber Christus, obgleich der Mensch auch anders hätte erlöst werden können, ihn gleichwohl mit freiem Willen gerade auf diese Weise erlösen wollte, darin erkennt Duns Scotus das sittliche Moment, dass der Mensch in Folge hievon durch ein um so stärkeres Band der Liebe mit Gott verbunden wird. Zufällig ist demnach nach Duns Scotus das ganze Werk der Erlösung; aber dieselbe Zufälligkeit behauptet auch Thomas, da er ja gleichfalls die absolute Nothwendigkeit desselben läugnet. Welches Moment hat daher der Begriff einer *satisfactio superabundans?* Eine *satisfactio non solum sufficiens, sed superabundans* ist unstreitig der stärkste Ausdruck für den objectiven innern Werth des von Christus in seinem Leiden und Tod für die Sünden der Menschen gegebenen Äquivalents. Die Sünden der Menschen sind so wenig frei erlassen, dass das, was für sie gegeben wurde, nicht blos denselben, sondern sogar noch einen sie übersteigenden höhern Werth hat. Welchen Zweck kann es aber haben, auf den innern objectiven Werth des Äquivalents

so grosses Gewicht zu legen, wenn doch zugleich zugegeben wird, dass an sich überhaupt kein Äquivalent zur Erlösung des Menschen nothwendig war. Die Idee einer *satisfactio superabundans* hat zwar in einer Deduction der Nothwendigkeit des Erlösungswerks, wie die Anselm's ist, ihre Stelle, auf jedem andern Standpunkt aber hat sie keineswegs dieselbe Bedeutung. Daher steht Thomas mit dieser Idee zwischen Anselm und Duns Scotus, und es fragt sich nur, ob man, wenn man sich von Anselm so weit entfernt, als sich Thomas entfernte, nicht noch weiter geführt wird, und nur dem Duns Scotus folgen kann. Gibt man zu, dass Gott auch anders, ohne Genugthuung und Äquivalent, die Menschen hätte erlösen können, abstrahirt man ebendamit nicht blos von der Voraussetzung, dass die objective Unendlichkeit der Schuld mit der objectiven Unendlichkeit eines Äquivalents ausgeglichen werden müsse, sondern auch von der Idee der objectiven Unendlichkeit der Schuld der Sünde selbst, so sieht man überhaupt nicht mehr, welche Bedeutung die kirchliche Lehre von der Person des Gottmenschen für das Werk der Erlösung haben soll, und muss dem Duns Scotus Recht geben, dass ebenso gut auch ein blosser Mensch der Erlöser der Menschen, oder der Ankündiger und Vermittler der göttlichen Gnade hätte sein können. Den Duns Scotus führt daher sein Widerspruch gegen die *satisfactio superabundans* auch auf Behauptungen, die mit der orthodoxen Lehre von der Person Christi nicht recht zusammenstimmen. So unbedeutend die Differenz des Thomas und Duns Scotus in Ansehung der *satisfactio superabundans* zu sein scheint, so tief greift sie doch ein. Der Widerspruch des Duns Scotus gegen sie hängt sehr wesentlich mit einer Theorie zusammen, die aus dem Verhältniss Gottes und des Menschen alles objectiv Vermittelnde zu entfernen sucht, weil es dem absoluten Willen Gottes gegenüber nur als etwas an sich Überflüssiges erscheinen kann. Alles, was die Versöhnung des

Menschen mit Gott zu erfordern scheint, ist nothwendig nur, weil es Gott will, nicht aber, weil Gott nichts anderes wollen kann, als das an sich Wahre und Gute, das Absolute. Daher ist dieser absolute Wille Gottes, da er nicht die Natur Gottes als des absoluten Geistes zu seiner Voraussetzung hat, die absolute Willkür selbst.

Wie überhaupt die scholastischen Theologen nach Duns Scotus in die beiden Parteien der Thomisten und Scotisten sich theilten, deren Gegensatz auch durch das getheilte Ordensinteresse der Dominicaner und Franciscaner um so lebendiger erhalten wurde, so dauerte seit dieser Zeit die Differenz über den absoluten und relativen Werth des genugthuenden Leidens Christi fort. Doch schien das scholastisch-speculative Interesse sosehr auf der Seite des Duns Scotus zu sein, dass auch mancher von denen, welche als Thomisten und Dominicaner auch hierin auf der Seite der Thomisten hätten sein sollen, dem Duns Scotus beistimmten, wie z. B. Durandus. Zugleich scheint aber auch der um dieselbe Zeit auf's neue emporkommende Nominalismus die Vorliebe für die scotistische Lehrweise begünstigt zu haben. Duns Scotus ist zwar nicht als Nominalist anzusehen, seine Lehrweise steht aber doch mit dem Nominalismus in einer gewissen innern Verwandtschaft. Wie die göttliche Acceptation des Duns Scotus an die Stelle der objectiven Satisfaction eine subjective Vorstellung setzte, welche, wenn auch durch den göttlichen Willen selbst gesetzt, doch immer nur innerhalb der Grenzen der Subjectivität eingeschlossen blieb, da ihr nichts objectiv Reales entsprach, so führte ja überhaupt der Nominalismus die Objectivität des scholastischen Realismus auf die Subjectivität der blossen Vorstellung zurück. Scotisten, wie Wilhelm Occam, der Erneuerer des Nominalismus, und Gabriel Biel, mussten auch als Nominalisten für die Idee der Acceptation sein. Dass aber auf der andern Seite die thomistische Vorstellung von der

objectiven Unendlichkeit des Verdiensts dem Interesse des kirchlichen Systems mehr zu entsprechen schien, beweist die Aufnahme derselben in die Bulle *Unigenitus*, d. h. die Jubiläumsbulle Clemens VI. vom Jahr 1343. Es ist hier in Beziehung darauf, dass Christus nicht blos einen Blutstropfen, obgleich schon diess zureichend gewesen wäre, vergossen habe, von einem *infinitus thesaurus* die Rede, welchen Christus seiner streitenden Kirche erwarb.

Was noch die Vorläufer der Reformation betrifft, so enthält schon Wikliff's Trialogus einiges, was für die Geschichte dieser Lehre nicht ohne Interesse ist [1]); wir wollen jedoch hier blos noch etwas über J. Wessel bemerken. Wessel [2]) betrachtet die Versöhnung als einen Akt der sich mit sich selbst versöhnenden Gottheit. Er konnte dem Leiden Christi keine andere als stellvertretende Bedeutung beilegen. Die Grösse des stellvertretenden Leidens bestimmt er nicht extensiv und quantitativ nach der Grösse der erduldeten Schmerzen, sondern intensiv und qualitativ nach der Stärke der den Erlöser beseelenden Liebe, die von der Macht des Bösen um so tiefer verletzt werden musste. Sosehr Wessel den schon im Satisfactionsbegriff liegenden Gesichtspunkt der Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi hervorhob, so sollte es doch die freieste That der Liebe sein. Auch durch die Unterscheidung einer thätigen und leidenden Genugthuung näherte sich Wessel der evangelischen Lehrweise. Unter der thätigen Genugthuung versteht Wessel die Gesetzeserfüllung: Das ganze Gesetz der Gerechtigkeit Gottes musste erfüllt werden, weil es nothwendig war, dass das unvollkommene Thun des Menschen durch das Thun des Erlösers und seinen sich dadurch bewährenden vollkommenen Gehorsam ergänzt wurde.

---

1) Vgl. Lehre von der Versöhnung S. 273 ff.

2) De causis incarnat. et de magnit. domin. pass. Grön. 1614.

Die Lehre von der Gnade.

Die, besonders bei den Kirchenlehrern der ersten Zeit der Periode, vorherrschende Lehre kann nur als die semipelagianische bezeichnet werden. Auf der einen Seite wollte man dem freien Willen nichts vergeben, er sollte als das Subject der Gnade dabei sein, auf der andern Seite aber wurde der Gnade auch schon der Anfang des Guten so überwiegend oder vielmehr so ausschliesslich zugeschrieben, dass der eigenen Thätigkeit und Mitwirkung des freien Willens nichts mehr übrig bleiben konnte. Die semipelagianische Lehrweise ist in die augustinische Phraseologie und Terminologie eingekleidet, wie wir diess namentlich bei Bernhard von Clairvaux, der eine eigene Schrift *de gratia et libero arbitrio* schrieb, und bei Petrus Lombardus finden. Da uns hier durchaus nichts Neues begegnet und es nicht der Mühe werth ist, Sätze zu analysiren, die immer wieder auf einen Widerspruch hinauslaufen, so ist es nicht nöthig, bei dieser Lehrweise zu verweilen.

Die eigentlich scholastische Form der Lehre von der Gnade stellt sich erst bei Thomas von Aquino dar [1]), welcher in der *Summa theol.* II. 1. qu. 109—114 nach der Lehre von der Sünde, dem Gesetz und Evangelium von der Gnade handelt, und zwar 1. von der Nothwendigkeit der Gnade, 2. von ihrem Wesen, 3. ihren verschiedenen Arten, 4. ihrer Ursache, 5. ihren Wirkungen und 6. von dem Verdienst, als einer Wirkung der Gnade.

Die gewöhnliche Behauptung [2]), dass Thomas in der Lehre von der Erbsünde und von der Nothwendigkeit der Gnade ganz dem Augustin folge, stellt die Lehre des Thomas nicht unter den richtigen Gesichtspunkt. Wenn auch Thomas in

---

1) Vgl. K.G. III. S. 333 f.

2) Welche auch Gieseler K.-G. Bd. 2. Abth. 2. S. 425 wiederholt.

gewissen Sätzen mit Augustin zusammentrifft, so ist doch sein Standpunkt ein ganz anderer. Seine Lehre ist theils supranaturalistisch, theils deterministisch im strengsten Sinn. Ihr Supranaturalismus liegt darin, dass Thomas die Seligkeit, zu welcher der Mensch bestimmt ist, an sich als ein Gut betrachtet, das über die menschliche Natur hinausgeht. Das ewige Leben, die Seligkeit, die in der Anschauung des göttlichen Wesens besteht, ist ein *finis excedens proportionem humanae naturae,* es ist diess etwas, was überhaupt über die Natur jeder Creatur geht, ein *bonum superexcedens,* das als solches ein *bonum virtutis infusae* ist. Da die menschliche Natur an sich in einem inadäquaten Verhältniss dazu steht, so kann es auch schon im Zustand der *natura integra* nicht anders sein. Wenn nun aber der Mensch im Stande der unverdorbenen Natur wenigstens das seiner Natur proportionirte Gute *per sua naturalia* wollen und thun konnte, so ist im Stande der verdorbenen Natur sein Vermögen auch dazu mangelhaft, er kann das *bonum sibi connaturale* nur theilweise, nicht aber vollkommen thun, er gleicht einem Schwachen, der sich zwar bewegen kann, aber nicht vollkommen. Dieses inadäquate Verhältniss, in welchem der Mensch vermöge seiner Natur zu dem Guten überhaupt und noch weit mehr zu dem dem ewigen Leben proportionirten Guten steht, kann nur durch die *virtus gratiae,* die sittliche Befähigung, deren Princip die Gnade ist, ausgeglichen werden. Wie erlangt nun aber der Mensch diese *virtus gratiae,* oder die Gnade? Ohne verdienstliche Werke kann dem Menschen das ewige Leben nicht zu Theil werden, das Princip aber des *opus meritorium* ist die *gratia habitualis,* nur durch das *donum gratiae habitualis* kann der Wille *ad bene operandum et ad Deo fruendum* vorbereitet werden. Hierin stimmt Thomas mit Augustin überein, und die augustinische Lehre erhält nur dadurch eine nähere Bestimmung, dass Thomas die Gnade, wenn sie ein-

mal ihm ertheilt ist, als ein ihm immanentes Princip betrachtet; als solches soll sie durch den Ausdruck *habitualis gratia* bezeichnet werden, sie ist, wie Thomas sagt, eine *habitudo, quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix,* sie wirkt in der Seele als die *causa formalis,* ist aber als etwas Übernatürliches nur eine *forma accidentalis* der Seele. Über die *gratia habitualis* stellt sich nun aber bei Thomas sein Determinismus. Fragt man, was die Voraussetzung der *gratia habitualis* selbst ist, so kann es kein anderes *donum habituale* der Seele sein, weil man so in's Unendliche fortgehen könnte, sondern man kann nur auf die absolute Causalität Gottes zurückgehen. Thomas unterscheidet daher von dem *donum gratiae habitualis* das *auxilium Dei,* durch welches der Mensch *ad agendum movetur,* und behauptet, es müsse bei der *gratia habitualis praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animum moventis, sive inspirantis bonum propositum.* Der Mensch muss auf seinen letzten Endzweck durch eine Bewegung des *primum movens* hingerichtet werden. Da nun Gott schlechthin das *primum movens* ist, so geschieht es durch seine Bewegung, dass alles auf ihn hingerichtet wird, sofern das Gute der gemeinsame Endzweck ist, und jedes Wesen in seinem Maass Gott ähnlich werden soll. Den freien Willen schliesst auch Thomas nicht aus: das, wodurch der Mensch zur Aufnahme des Geschenks der Gnade vorbereitet wird, kann nur ein *bonus motus liberi arbitrii* sein, aber diese Bewegung ist selbst nur ein Akt des von Gott bewegten freien Willens. In einem System des Determinismus, wie das des Thomas ist, kann auch der Wille nicht indeterminirt sein, als ein sich unmittelbar durch sich selbst bestimmender Wille; Thomas begründet aber dieses Determinirtsein des Willens auch psychologisch durch eine Theorie des Willens, welcher zufolge der Wille durch den Verstand bedingt ist. Herr seiner Willensakte ist der Mensch durch die Deliberation

der Vernunft, welche sich sowohl auf die eine als die andere Seite wenden kann. Da nun aber das *deliberare* und nicht *deliberare* auch wieder seine Ursache haben muss, und man nicht in's Unendliche zurückgehen kann, so muss man *finaliter* darauf hinauskommen, dass der freie Wille des Menschen von einem äussern Princip bewegt wird, das über dem menschlichen Geist ist, von Gott. Der Geist des Menschen ist nicht so Herr seiner Akte, dass er nicht nöthig hätte, von Gott bewegt zu werden, und wenn man das *liberum arbitrium* aus dem Gesichtspunkt der Sünde betrachtet, so ist die Sünde an sich schon die Negation des Guten, und es kann daher eine mit der Sünde behaftete Natur um so mehr nur durch Gott, um nicht in das Nichtsein zu zerfallen, im Sein erhalten werden. Wenn also auch die Ertheilung der *gratia habitualis* durch das *liberum arbitrium* vermittelt wird, so ist doch das *liberum arbitrium* selbst nur die Form, in welcher Gott auf den Menschen wirkt, und wie die *gratia habitualis* überhaupt nur eine Wirkung der absoluten Causalität Gottes ist, so hängt auch das Maass, in welchem die *gratia habitualis* den Einzelnen ertheilt wird, schlechthin nur von der *prima motio Dei* ab. Thomas sagt zwar, je mehr einer sich für die Gnade vorbereite, um so reichlicher empfange er die Gnade, er setzt aber sogleich hinzu, die Vorbereitung für die Gnade sei nur insofern Sache des Menschen, sofern der freie Wille von Gott vorbereitet werde. Daher könne die Ursache dieser Verschiedenheit nur vom Standpunkt Gottes aus betrachtet werden, welcher die Geschenke seiner Gnade auf verschiedene Weise dazu austheile, damit die Schönheit und Vollkommenheit der Kirche durch verschiedene Abstufungen sich erhebe, wie auch in der Natur wegen der Vollkommenheit des Universums eine Verschiedenheit von Abstufungen sei. Hier ist deutlich zu sehen, wie die platonische Weltanschauung vom Reich der Natur auf das Reich der Gnade übergetragen ist. Zur

Vollkommenheit der Welt gehört, dass sie alle mögliche Grade des Seins in sich begreift, deren Einheit und Mannigfaltigkeit ästhetisch betrachtet auch die Schönheit des Universums ist.

Die wichtigste Frage ist nun, was wirkt die Gnade, und wie wirkt sie das, was durch sie im Menschen bewirkt werden soll? Die Gnade wird dem Menschen dazu gegeben, dass er durch sie in das adäquate Verhältniss zu Gott kommt, in das er durch sich selbst nicht kommen kann. Diess geschieht durch die Rechtfertigung, die *justificatio,* deren Wirkung es ist, dass der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter wird. Daher fasst Thomas eben diess als das Wesen der Rechtfertigung, der *justificatio* auf, dass sie ist ein *motus de contrario in contrarium,* sie besteht in der *transmutatio de statu injustitiae ad statum justitiae.* Weil nun eine Bewegung mehr nach dem *terminus ad quem,* als nach dem *terminus a quo* benannt wird, so wird diese *transmutatio, qua aliquis transmutatur a statu injustitiae per remissionem peccati* nach dem *terminus ad quem* die *justificatio impii* genannt. Weil aber diese Transmutation nur vermittelst der *remissio peccati* geschehen kann, durch diese gleichsam hindurchgehen muss, um aus dem Einen das Andere zu werden, so besteht die Rechtfertigung ihrem eigentlichen Wesen nach in der Vergebung der Sünden. Die Sündenvergebung selbst aber kann nicht gedacht werden ohne die Eingiessung der Gnade. Die Schuld, in deren Erlassung die Vergebung der Sünden besteht, ist so lange da, so lange nicht an ihre Stelle die Gnade tritt. Kann auch der Mensch, ehe er sündigt, sowohl ohne Gnade als ohne Sünde sein, so kann er doch nach der Sünde, wenn er die Gnade nicht hat, nicht ohne Schuld sein. Diess heisst zunächst: Die Vergebung der Sünde oder die Erlassung der Schuld ist ein Akt der Gnade, wie aber die Schuld etwas dem Menschen Anhaftendes ist, so denkt sich Thomas auch die Gnade als

etwas dem Menschen Immanentes, die Gnade wird dem Menschen zu Theil nur sofern sie auf ihn wirkt, oder ihm eingegossen wird, die *remissio peccati* hat daher zu ihrer nothwendigen Voraussetzung die *infusio gratiae*. Den Begriff der Gnade bestimmt Thomas näher so: Die Liebe Gottes ist ewig, sie wird aber in ihrer Wirkung auf uns durch die Sünde unterbrochen, sofern aber die Liebe ungeachtet ihrer durch die Sünde unterbrochenen Wirkung auf uns wirkt, ist sie Gnade; durch sie wird der Mensch des ewigen Lebens ebenso würdig, wie die Sünde davon ausschliesst.

Ein weiteres Moment dieses Rechtfertigungsprocesses ist die Bewegung des freien Willens. Gott bewegt jedes Wesen nach seiner Natur, auch den Menschen bewegt er zur Gerechtigkeit nach der Eigenthümlichkeit seiner Natur, d. h. vermittelst seines freien Willens. Daher giesst er das Geschenk der rechtfertigenden Gnade nur so ein, dass er zugleich zur Aufnahme dieser Gnade den freien Willen in denen bewegt, welche dieser Bewegung fähig sind. Kinder haben diese Fähigkeit noch nicht, daher werden sie von Gott zur Gerechtigkeit bewegt *per solam informationem animae ipsorum*, d. h. dadurch, dass im Sacrament der Taufe ihre Seele geformt wird, einen bewusstlosen Eindruck durch die Gnade erhält. Der *motus liberi arbitrii* ist auch ein *motus fidei*, das Gemüth muss auf Gott hingerichtet werden. Diess geschieht durch den Glauben: man muss glauben, dass Gott ist; durch die natürliche Erkenntniss aber kann der Mensch nicht auf Gott gerichtet werden, sofern er das Object der Seligkeit und die Ursache der Rechtfertigung ist, daher muss er erst zum Glauben bewegt werden. Eben diese Bewegung ist auch eine solche, durch die sich der Wille von der Sünde hinwegbewegt. Wie jede Bewegung von einem *terminus a quo* zu einem *terminus ad quem* fortgeht, so ist nothwendig, dass der Geist des Menschen, wenn er gerechtfertigt wird, durch eine Bewegung

seines freien Willens in demselben Verhältniss, in welchem er zur Gerechtigkeit sich hinbewegt, von der Sünde sich hinweg bewegt. Es muss daher bei der *justificatio* eine doppelte Bewegung des freien Willens stattfinden, er muss sowohl ein Verlangen nach der Gerechtigkeit Gottes haben, als Abscheu vor der Sünde. In Bewegung gesetzt wird aber der Wille von Gott, und das Positive des Akts, durch welchen Gott, wenn er den Willen zum Glauben bewegt, auf den Menschen wirkt, ist, dass er ihm die Gnade eingiesst. Der Hauptgesichtspunkt, unter welchen Thomas die Rechtfertigung stellt, ist der Begriff der Bewegung. Die Momente, welche sich im Begriff der Bewegung unterscheiden lassen, sind ebenso viele Momente des Rechtfertigungsprocesses. Zu jeder Bewegung gehört dreierlei: 1. der Anfang der Bewegung, 2. der Verlauf derselben, und 3. das Ende. Der Anfang der Bewegung ist die Bewegung des Bewegenden, die Eingiessung der Gnade von Seiten Gottes. Ihren Verlauf hat die Bewegung an dem *mobile,* das bewegt wird, diese Bewegung ist doppelter Art, als der *recessus* vom *terminus a quo,* und der *accessus* zum *terminus ad quem.* Das Ende der Bewegung ist die *remissio peccati* oder *culpae,* in welcher das Ziel der *justificatio* erreicht ist. Gerechtfertigt ist also der Mensch, wenn ihm die Schuld erlassen ist.

Thomas hat demnach hierin den ächt protestantischen Begriff der Rechtfertigung, dass schon das Negative der *remissio peccati,* oder *culpae,* das Wesen der Rechtfertigung ausmacht. Wenn auch die Voraussetzung der *remissio peccati* die *infusio gratiae* ist, so soll die Gnade zunächst nur bewirken, dass der Mensch keine Schuld mehr hat; dass sie ihn auch positiv gerecht macht, wird wenigstens hier noch nicht besonders fixirt, justificirt ist der Mensch schon, wenn er nur kein Ungerechter mehr ist. Auch darin stimmt Thomas mit dem protestantischen Rechtfertigungsbegriff überein, dass er aus-

drücklich sagt, die *justificatio* sei keine *successiva,* sondern eine *instantea.* Denn die ganze *justificatio* bestehe *originaliter* in der Eingiessung der Gnade, durch welche der freie Wille bewegt und die Schuld erlassen wird. Die Eingiessung der Gnade aber ist nicht successiv, sondern momentan, weil, wenn eine Form dem Subject nicht sogleich eingedrückt wird, diess nur darin seinen Grund hat, dass das Subject noch nicht vorbereitet ist, sondern von dem Wirkenden erst allmälig vorbereitet werden muss. Diess lässt sich aber bei Gott nicht voraussetzen, da die göttliche Kraft eine unendliche ist, und er jede geschaffene Materie sogleich zur Form disponiren kann, insbesondere den freien Willen des Menschen, dessen Bewegung seiner Natur nach eine momentane ist. Gegen die Einwendung, dass es bei der Eingiessung der Gnade und der Erlassung der Schuld einen ersten und einen letzten Augenblick geben müsse, behauptet Thomas, dass beides in einen und denselben Zeitpunkt zusammenfalle, und die *infusio gratiae* und *remissio culpae* nur, je nachdem man seinen Standpunkt entweder auf der Seite Gottes, oder auf der Seite des Menschen nimmt, einander vor oder nachgehen. Wenn nun aber auch in dieser Begriffsbestimmung die Rechtfertigungslehre des Thomas mit der protestantischen zusammentrifft, so gehen beide schon darin völlig auseinander, dass Thomas die *justificatio* zwar als eine blosse Wirkung der *gratia operans* betrachtet, auf die *gratia operans* aber nun erst die *gratia cooperans* folgen lässt, deren Wirkung das *meritum* ist[1]).

---

1) Vgl. Thom. qu. 111. art. 2. In dem *interior actus voluntatis* verhält sich die *voluntas ut mota, Deus ut movens,* daher die *gratia operans.* Anders ist es bei dem *actus exterior, qui cum a voluntate imperetur consequens est, quod ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo,* heisst die *gratia cooperans.*

Gerechtfertigt ist zwar der Mensch schon durch die *remissio culpae,* aber die *justificatio* in diesem blos negativen Sinn reicht nicht zu, ihn in das adäquate Verhältniss zu dem *finis superexcedens* zu setzen, zu welchem er erhoben werden soll, zu der *vita aeterna.* Zu der *vita aeterna* gehören auch *actus meritorii vitae aeternae,* welche nur die Wirkung der *gratia cooperans* sein können.

Diess führt auf den Begriff des Verdienstes. Bei der unendlichen Ungleichheit zwischen Gott und dem Menschen kann von einem eigentlichen Gerechtigkeitsverhältniss nicht die Rede sein. Ein Verdienst des Menschen bei Gott kann nur unter Voraussetzung einer göttlichen Anordnung stattfinden, sofern der Mensch die Kraft des Handels, wodurch er sich etwas bei Gott verdienen kann, selbst erst von Gott erhält. Verdienst heisst eine solche Handlung, sofern sie durch den freien Willen vermittelt wird; aber es ist nun zwischen dem *meritum ex condigno* und dem *meritum ex congruo* zu unterscheiden. Jede verdienstliche Handlung des Menschen kann aus einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden, je nachdem sie einerseits aus dem freien Willen, andererseits aus der Gnade hervorgeht, je nachdem sie ihr Princip unmittelbar in der Gnade hat, oder die Gnade durch den Willen vermittelt wird, sofern er in seiner Abhängigkeit das Organ der nach aussen gehenden Wirkung der Gnade ist. Einen innern dem ewigen Leben adäquaten Werth kann eine Handlung nur haben, sofern sie aus der Gnade hervorgeht. Hier findet ein Verhältniss der Condignität statt, weil die *virtus* des heiligen Geistes das zum ewigen Leben bewegende Princip ist. Ein solches findet aber nicht statt, wenn man die Handlung nach der Seite betrachtet, nach welcher sie aus dem freien Willen hervorgeht, oder der Wille das vermittelnde Organ ist. Der *condignitas* tritt daher die blosse *congruitas* zur Seite. Es ist nur schicklich, *ut homini operanti secundum suam virtutem*

Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Auch für sich selbst verdient sich der Mensch noch etwas, nicht wegen des innern Werths seiner Handlung, sondern nur weil Gott auch das rein Menschliche an einem verdienstlichen Werk nicht unbelohnt lassen will. Auch das *meritum ex congruo* ist demnach nur Sache der Gnade und unterscheidet sich von dem *meritum ex condigno* nur dadurch, dass bei dem letztern ein realer Einfluss des als Princip der Gnade wirkenden heiligen Geistes auf die Substanz der Handlung vorausgesetzt wird. Etwas menschlich Verdienstliches gibt es demnach überhaupt nach Thomas nicht. Er stellt daher auch schlechthin den Satz auf: *quod nullus sibi potest mereri primam gratiam* oder *gratiam praevenientem.* Die Frage, ob sich der Mensch ein *augmentum gratiae vel charitatis* verdienen könne, beantwortet er zwar bejahend, das *augmentum gratiae* falle unter den Begriff des *meritum condigni*, aber das *meritum condigni* ist ja selbst nur reines Werk der Gnade, und es wird demnach mit diesem Satze nur gesagt, ein höheres Maass der Gnade erhalte der Mensch in Gemässheit der Gnade, die er zuvor schon hatte. Die *principalitas meriti*, das was wesentlich und principiell das *meritum* ausmacht, setzt Thomas in die *caritas* als das Princip der Tugenden. Die Liebe ist ja überhaupt das Princip des praktischen Verhaltens.

Die Lehre von der Gnade ist der Hauptpunkt, in welchem die scotistische Lehrweise von der thomistischen sich trennte. Dem Determinismus des Thomas stellt Duns Scotus einen ebenso entschiedenen Indeterminismus gegenüber.

Bei Duns Scotus hängt alles an der Freiheit des Willens, und nach seiner Ansicht ist der Wille nicht frei, wenn er nicht ganz frei ist. Auf die Frage: ob der geschaffene Wille die totale und unmittelbare Ursache seines Wollens ist, so dass Gott in Ansehung desselben keine unmittelbare, sondern eine blos mittelbare Wirksamkeit hat, gibt Duns Scotus eine be-

jahende Antwort, welche er so motivirt: 1. der Wille wäre nicht frei, wenn er nicht absolut frei wäre, 2. er könnte sonst nichts Zufälliges bewirken, 3. er könnte sonst nicht sündigen, 4. er könnte sonst überhaupt nicht handeln; 5. geht es hervor aus der Vergleichung des Willens mit andern geschaffenen Ursachen [1]). Zum Begriff des Willens gehört es somit, dass er das Princip seiner Thätigkeit und Selbstbestimmung in sich selbst hat. Welche Stelle bleibt nun aber neben dieser absoluten Freiheit des Willens noch der Gnade? Duns Scotus vergleicht den freien Willen mit einem ledigen Pferd, und die Gnade mit einem Reiter, sofern der natürliche Wille durch die Gnade eine bestimmte Richtung erhält. Vermöge dieser Richtung gefällt ein Willensakt, welcher sonst nicht gefallen würde, wie diess bei einer Erlassünde oder einer indifferenten Handlung der Fall ist. Wenn aber der Reiter abgeworfen wird, was durch eine Todsünde geschieht, wird der Wille selbst missfällig. Man muss hier davon ausgehen, dass Duns Scotus nicht nur den Willen als schlechthin indifferent betrachtet, sondern auch keinen objectiven Begriff des Guten hat. Gut ist etwas, nicht weil es an sich gut ist, sondern nur, weil es Gott gefällt. Eben diess nun, dass, wenn der Wille in einer bestimmten Richtung sich äussert, ein solcher Akt Gott gefällt, gibt auch den Begriff der Gnade. Man kann daher geradezu sagen: Gnade ist das Gottgefällige einer Handlung. Von der *essentia gratiae* sagt Duns Scotus: die Gnade bestehe *in essendo, propter quod actus acceptetur*. Demgemäss bestimmt nun auch Duns Scotus das Verhältniss des Willens zur Gnade theils als ein primäres, theils als ein secundäres. Die *voluntas* ist *pedissequa*, sofern der Wille nicht aus sich selbst so bestimmt, wie diess bei der Gnade der Fall ist, die Richtung

1) In dem Commentar zu den Sent. II. dist. 37. qu. 2. Vgl. K.G. III. S. 358 f.

nimmt, vermöge welcher ein Act acceptirt wird, der Wille kann diess von der Gnade sich aneignen, weil es der Gnade ihrem Wesen nach mehr zukommt, als dem Willen, und in dieser Beziehung ist der Wille *causa secunda*. Was aber die Hervorbringung des Willensacts selbst betrifft, so hat der Wille die *prima ratio motivi, ita quod in causando aliquid intrinsecum actui non sit voluntas secunda causa, sed in essendo, propter quod actus acceptetur, quod dicit respectum ejus ad extrinsecum*. Das Innere eines Willensacts ist somit Sache des freien Willens, das, was durch die Gnade hinzukommt, ist nur eine äussere Beziehung, indem der Willensact in das Verhältniss zu Gott gesetzt wird, dass ihn Gott acceptirt, oder für einen gottgefälligen erklärt. Während nach Thomas die Gnade in einer realen Einwirkung Gottes auf den Willen des Menschen besteht, durch welche eine Handlung den Charakter eines *meritum* erhält, beruht dagegen nach Duns Scotus alles, was zum Wesen der Gnade gehört, in einer blossen Acceptation von Seiten Gottes. Es erhellt hieraus, wie unpassend die gewöhnliche Bezeichnung des Duns Scotus als eines Semipelagianers ist. Nicht einmal von einem *adjutorium Dei*, wie Pelagius die Gnade definirt, ist bei ihm die Rede. Er ist darin schlechthin Pelagianer, dass ihm der Wille das an sich zureichende Princip des Guten ist. Im Widerspruch mit dem Magister bejaht er die Frage: ob der freie Wille des Menschen ohne die Gnade jede Todsünde verhüten könne. Er beruft sich auf Röm. 2, 14, wo der Apostel die Juden darüber zu tadeln scheine, dass die Heiden ohne Gesetz das Gesetz hielten, *ergo cavebant ab omni peccato, et tamen, ut videtur, non habuerunt gratiam*. Welche Gnade nach des Duns Scotus Begriff die Heiden hätten haben können, sieht man freilich nicht, aber er setzt ja auch *ut videtur* hinzu, um die gewöhnliche Meinung zu bezeichnen. Nach seiner Ansicht kann *ex puris naturalibus quaecunque voluntas saltem in statu naturae insti-*

tutae diligere Deum super omnia, während Thomas diess *sine habitu infuso* für unmöglich erklärte.

Die Lehre von der Prädestination war auch für die Scholastiker ein besonders wichtiger Punkt. Anselm von Canterbury und Petrus Lombardus hielten sich so viel möglich an die augustinische Lehrweise. Anselm untersuchte die Vereinbarkeit der Willensfreiheit mit der Prädestination in der dieser Frage besonders gewidmeten Abhandlung *de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio.* Sein Resultat ist, dass weder die Prädestination den freien Willen ausschliesse, noch der freie Wille mit der Prädestination streite. Auf der einen Seite ist ihm die Prädestination nur so viel als Präscienz, auf der andern lässt er alles Gute nur durch die Gnade gewirkt werden. In demselben Sinn behauptet er in seiner Abhandlung *debi lero arbitrio,* dass der Mensch sich zwar die *rectitudo voluntatis* nicht geben kann, dass er aber frei ist, sofern es bei ihm steht, die *rectitudo voluntatis* zu bewahren. Vergebens suchen solche Kirchenlehrer, wenn sie auch nur so weit mit Augustin gehen, dass sie alles Gute schlechthin durch die Gnade geschehen lassen, der Consequenz seines Systems sich wieder zu entziehen. Eine consequente Theorie finden wir erst wieder bei Thomas. Er unterscheidet eine *perseverantia gloriae* und *viae.* Die erstere, d. h. die zur Seligkeit führende Beharrung im Guten folgt zwar nach der Causalität des Verdienstes auf die letztere, die Beharrung im Guten während des Pilgerlaufes, diese selbst aber fällt nicht unter den Begriff des Verdienstes, weil sie allein von der göttlichen Bewegung abhängt, die das Princip von allem Verdienstlichen ist, sondern Gott gibt, wem er will gratis das *donum perseverantiae.* II, 1. qu. 114. art. 9. Ausführlicher handelt er von der Prädestination in der Lehre von Gott, I. qu. 23, wo er folgende Hauptsätze aufstellt: 1. Die Prädestination ist ein Theil der göttlichen Vorsehung, die alle

Dinge zu ihrem Endzweck ordnet. Zu dem, wozu etwas nicht durch das Vermögen seiner Natur gelangen kann, muss es von einem Andern transmittirt werden, *sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum.* Anders als auf diese rein deterministische, oder eigentlich mechanische Weise ist auch für den Menschen sein Endziel, das ewige Leben, nicht erreichbar. Der Mensch gelangt dazu nur wie der Pfeil, der nach der Zielscheibe abgeschossen wird. 2. Die Prädestination ist eine im Geiste Gottes existirende Heilsordnung, deren Ausführung passiv in den Prädestinirten, activ aber in Gott ist. 3. Die Verwerfung gehört, wie die Prädestination, zur göttlichen Vorsehung. Zum Begriff der Vorsehung gehört es, dass sie in den Dingen, die ihr untergeordnet sind, auch einen Defect zulässt. Die Verwerfung ist daher der Theil der Vorsehung, welcher sich auf die bezieht, die dem Ziel, dem ewigen Leben entfallen. Der Einwendung, dass Gott alle Menschen liebe, hält Thomas entgegen, dass Gott zwar allen etwas Gutes, aber nicht allen alles Gute ertheilen wolle, d. h. das ewige Leben. 4. Die Prädestination hat zu ihrer Voraussetzung die Erwählung, und die Erwählung die Liebe. 5. Die Ursache der Prädestination sind weder die Verdienste in einem frühern Leben nach Origenes, noch die Verdienste im gegenwärtigen nach den Pelagianern. 6. Die Prädestination führt bestimmt und infallibel zu ihrem Ziel, legt aber keine Nothwendigkeit auf, die *libertas arbitrii* wird nicht aufgehoben, aus welcher, wie Thomas freilich nur sehr uneigentlich sagen kann, *contingenter* die Wirkung der Prädestination hervorgeht. Was der freie Wille wirkt, ist nach Thomas zwar zufällig, aber in Beziehung auf Gott nothwendig. 7. Die Zahl der Prädestinirten ist zwar bestimmt, aber nur Gott bekannt, sie hat ihren Grund in der von Gott bestimmten Ordnung des Universums, wesswegen Thomas auch die Idee einer Ergänzung der Engel durch die Prädestinirten und andere willkürliche Gedanken dieser Art verwirft.

Der Hauptgesichtspunkt, unter welchen Thomas die Prädestination stellt, ist die Darstellung der Güte Gottes in den geschaffenen Dingen, was nicht geschehen kann ohne eine Verschiedenheit von Abstufungen. Damit es alle mögliche Grade des Seins gibt, lässt Gott einiges Böse zu, um nicht vieles Gute zu verhindern. Die ästhetische Weltanschauung gilt auch von der Menschheit. Gott wollte in den Menschen einestheils, was die Prädestinirten betrifft, seine Güte in der Form der schonenden Barmherzigkeit, anderntheils, was die Verworfenen betrifft, in der Form der strafenden Gerechtigkeit darstellen. Was aber den Einzelnen betrifft, oder die Frage, dass dieser gerade hier, jener dort ist, so hängt diess ebenso von dem freien Willen Gottes ab, wie es nur vom Willen des Künstlers abhängt, dass der eine Stein in diesem Theile der Wand, der andere in jenem seine Stelle hat, obgleich es der Kunstzweck erfordert, dass die einen hier, die andern dort sind.

Diesem künstlich gegliederten System, in welchem der Einzelne in seinem ganzen Sein und Wesen durch den nothwendigen Zusammenhang des Ganzen bedingt und bestimmt ist, stellt Duns Scotus die absolute Freiheit des menschlichen Willens entgegen. Allgemein würde Gott das, was er *antecedenter* gibt, auch *consequenter* geben, soviel auf ihn ankommt, wenn nicht ein Hinderniss wäre. Indem er den Willen frei gab, gab er *antecedenter,* d. h. an sich, die in der Macht des Willens liegenden *opera recta,* von seiner Seite daher gab er jedem Willensact seine rechte Beschaffenheit, und er würde sie dem Willen auch *consequenter* geben, wenn der Wille selbst von seiner Seite jeden wirklichen Willensact auf die rechte Weise vollbrächte. Was also Gott *consequenter* thut, ist bedingt durch die eigene Selbstbestimmung des Menschen.

Wie überhaupt die scotistische Lehrweise die überwiegende wurde, so trat mit ihr der dem ganzen Charakter der Zeit zusagende Pelagianismus gegen das Ende der Periode

immer unzweideutiger hervor. Ein bemerkenswerthes Zeugniss hievon gibt der dieser vorherrschenden Richtung der Zeit mit aller Entschiedenheit sich entgegenstellende Thomas Bradwardin, Lehrer der Theologie in Oxford, seit dem Jahr 1325. Er glaubte in seinen drei Büchern *de causa Dei adversus Pelagium* auf's Neue die Sache Gottes gegen Pelagius führen zu müssen, so sehr schien ihm die ganze damalige Welt dem Pelagianismus zu huldigen. Wie einst gegen den Einen Propheten Gottes 850 Baalspropheten standen, so streite man jetzt mit Pelagius für das *liberum arbitrium* gegen die *gratuita gratia* Gottes und gegen Paulus, den geistigen Verfechter der Gnade. Das *liberum arbitrium* soll zur Seligkeit zureichen, oder wenn man auch die Gnade zum Schein für nothwendig erkläre, so glaube man sie mit den Kräften des *liberum arbitrium* verdienen zu können. *Totus paene mundus post Pelagium abiit in errorem. Exsurge igitur, Domine, judica causam tuam.* Als Behauptungen pelagianisirender Lehrer seiner Zeit führt er besonders folgende an: dass die *merita* zwar nicht die *causa principalis* der uns verliehenen Gnade seien, aber die *conditio sine qua non;* dass der Mensch zwar nicht aus sich selbst eigentlich die Gnade verdienen könne, aber doch *debite se praeparare,* und dann gebe ihm Gott seine Gnade umsonst, wie auch im Natürlichen, wenn die Materie gehörig vorbereitet sei, die Form unmittelbar dazu komme; der Mensch könne sich allein aus eigener Kraft die Gnade Gottes *de congruo,* nicht aber *de condigno* verdienen. Diese letztere Meinung bezeichnet er als die damals am meisten verbreitete. Im Gegensatz gegen diesen Pelagianismus behauptet Bradwardin einen Determinismus, welchem zufolge alle untergeordneten Ursachen voraus schon durch die höchste und erste Ursache mit Nothwendigkeit bestimmt sind. Gott necessitirt jeden geschaffenen Willen zu jedem freien Willensact, zu allem, was er thut oder nicht thut. Alles wird *necessario et indefectibiliter*

ex necessitate naturaliter praecedente hervorgebracht. Diese Nothwendigkeit finde keineswegs nur bei den *causae inferiores* statt, nicht aber bei der *causa suprema et prima*. Da keine *causa* ohne die Coëfficienz und Präefficienz der ersten Ursache, d. h. des göttlichen Willens sein könne, so würde auch in den *causae inferiores* keine Nothwendigkeit sein können, wenn sie nicht vor allem in der *causa suprema et prima* wäre. Ein *liberum arbitrium* gibt es daher nur, sofern der Wille von keiner *causa inferior* oder *secunda* necessitirt wird. Wenn aber der Wille von oben herab necessitirt ist, wie steht es mit dem Bösen? Das Böse will Gott nur privativ, d. h. es ist für Gott kein Gegenstand seines Wollens und existirt für ihn nicht. Jeder Act ist von Gott nur, sofern er ist, weil er als solcher gut ist, eigentlich positiv gewollt. Nach einem Schreiben des Papstes Gregor XI. vom Jahr 1372 hatte damals die Ansicht, dass alle Handlungen der Menschen aus einer *necessitas coelestis influentiae* hervorgehen, manche Anhänger, zu welchen namentlich der Bischof Albert von Halberstadt gehörte. Der Papst erklärte sich gegen sie, weil, wenn es kein Verdienst mehr gebe, auch kein Interesse mehr sein könne, die von der Kirche vorgeschriebenen guten Werke zu thun. Es ist hieraus zu sehen, wie man im Gegensatz gegen die Lehre von der Verdienstlichkeit der Werke und die kirchliche Äusserlichkeit auf den entgegengesetzten Standpunkt sich stellte. Auch Wickliff sagte, es sei ihm wahrscheinlich, dass Gott *necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum.*

Die Lehre vom Glauben.

Der Glaube hat im dogmatischen System der Scholastiker seine Stelle unter den Tugenden. Mit der Liebe und der Hoffnung bildet er die drei theologischen Tugenden, auf welche die vier Cardinaltugenden folgen. An der Spitze dieser Tugen-

den ist der Glaube das Princip derselben. Um das Wesen des Glaubens zu bestimmen, reflectirt Thomas II, 2. qu. 4 zuerst auf das Object des Glaubens, das ihm sowohl ein formales als ein materiales ist. Das formale Object ist die erste und höchste Wahrheit, oder Gott als das höchste Wesen, denn der Glaube gibt nur dem seinen Beifall, was von Gott geoffenbart ist, zum materialen Object gehören vielerlei Wahrheiten, die zwar nicht unmittelbar Gott betreffen, aber doch irgend eine Beziehung auf Gott haben müssen. Davon nimmt Thomas Veranlassung von den Glaubensartikeln, in welchen der Inhalt des Glaubens nach dem Zusammenhang seiner einzelnen Theile zusammengefasst wird, und von den Symbolen zu reden. Die Artikel des Glaubens sind zwar im Laufe der Zeit vermehrt worden, aber nicht der Substanz nach, sondern blos in Hinsicht der deutlicheren Erkenntniss und des Bekenntnisses; denn die, welche später *explicite* hinzukamen, waren *implicite* schon in den frühern enthalten. Das Recht, neue Symbole zu verfassen, um einreissenden Irrthümern des Glaubens zu widerstehen, steht dem römischen Bischof zu, als dem Repräsentanten der infallibeln Kirche. Subjectiv ist der Glaube ein mit Beifall verbundenes zweifelloses Fürwahrhalten ohne Anschauung des Gegenstandes. Nothwendig ist der Glaube zur Seligkeit, weil die Vollkommenheit der vernünftigen Creatur nicht blos in demjenigen besteht, was ihr ihrer Natur nach zukommt, sondern in einer übernatürlichen Theilnahme an der göttlichen Güte. Die Seligkeit des Menschen ist die übernatürliche Anschauung Gottes, für welche der Mensch durch göttlichen Unterricht gebildet werden muss, der ihm nicht mit Einem Male, sondern nur successiv nach dem Maasse seiner Natur zu Theil werden kann. Der Mensch muss daher vor allem als Schüler Gott, seinem Lehrer, glauben. Das Wichtigste, um das Wesen des Glaubens zu bestimmen, ist sein Verhältniss zum Verstand und Willen. Der Glaube ist

unmittelbar ein Act des Verstandes, weil das Object dieses Acts das Wahre ist, das eigentlich dem Verstande angehört. Da aber die höchste Wahrheit, die das Object des Glaubens ist, auch der Endzweck alles Begehrens und Handelns ist, und auf diese Weise erst der Verstand durch den Willen zum Beifall bestimmt wird, so geht der Act des Glaubens nicht blos aus dem Verstand, sondern auch aus dem Willen hervor. Der Act des Glaubens bezieht sich auf ein Object des Willens, das das Gute ist, als auf seinen Endzweck. Das Gute aber, das der Endzweck des Glaubens ist, nämlich das göttlich Gute, ist das eigenthümliche Object der Liebe, daher wird die Liebe die Form des Glaubens genannt, sofern durch die Liebe der Act des Glaubens vollendet und geformt wird. Darauf gründet sich die scholastische Unterscheidung der *fides informis* und *formata*. Ungeformt ist der Glaube als ein blosser Act des Verstandes, geformt als ein Act des Willens und der Liebe. Die *fides* ist *formata* und *informis*, je nachdem das Subject des Glaubens, die Seele, bald den Glauben ohne die Liebe, bald mit der Liebe hat. Die *fides formata*, oder den Glauben in der Form der Liebe betrachteten die Scholastiker als eine Tugend, denn Tugend ist jeder *habitus* als Princip einer guten Handlung. Da nämlich der Glaube ein Act des Verstandes ist, der durch den Einfluss des Willens dem Wahren seinen Beifall gibt, so wird zur Vollkommenheit dieses Acts zweierlei erfordert, eine infallible Richtung des Verstandes auf das Wahre, und eine infallible Richtung auf einen letzten Endzweck, wegen dessen der Wille dem Wahren seinen Beifall gibt. Beides findet bei der *fides formata* statt. Einerseits gehört zum Wesen des Glaubens die Richtung des Verstandes auf das Wahre, weil beim Glauben nichts Falsches sein kann, andererseits ist es die Liebe, die dem Glauben durch die Richtung des Willens auf den guten Endzweck seine Form gibt. Daher ist die *fides formata* eine Tugend, der *fides*

informis aber fehlt nach der Willensseite hin die nöthige Vollkommenheit. Die Ursache des Glaubens ist nicht, wie die Pelagianer lehren, allein der freie Wille des Menschen, sondern nur Gott. Denn da der Mensch bei dem Beifall, welchen er dem Gegenstand des Glaubens schenkt, über seine Natur erhoben wird, so kann diess nur durch ein übernatürliches Princip, das ihn innerlich bewegt, geschehen. Desswegen kommt der Glaube in seinem principiellen Act, dem Beifall, von einer innern Bewegung Gottes durch die Gnade. In diesem Sinn nannte man die *fides* selbst eine *infusa* im Unterschied von der *fides acquisita*. Die letztere entsteht auf dem gewöhnlichen Wege der äussern Mittheilung und vernünftigen Überzeugung, der historische Glaube; man glaubt an die Lehre des Evangeliums und die Wunder auf dieselbe Weise, wie man auch Anderes glaubt, was auf glaubwürdige Weise erzählt wird. Duns Scotus hat hier das Eigene, dass er schon diese *fides acquisita* für zureichend erklärt. Es sei nicht nothwendig, eine *fides infusa* anzunehmen, um geoffenbarten Artikeln fest und ohne alle Furcht vor dem Gegentheil seinen Beifall zu geben, es könne diess auch durch die *fides acquisita* geschehen. Gleichwohl aber sei eine *fides infusa* anzunehmen, *non quod possit demonstrari aliqua ratione, nisi praesupposita ipsa fide, sed propter scripturae et sanctorum auctoritatem.* Dass die *fides* eine *infusa* sei, d. h. eine übernatürliche Wirkung der Gnade, war demnach die hergebrachte Lehre. Wenn nun auch Duns Scotus sich die Entstehung des Glaubens auf ganz natürlichem Wege denken konnte, so beruhigt er sich doch in letzter Beziehung mit der Auctorität der Tradition, und es genügt ihm, die blosse Möglichkeit einer abweichenden Ansicht geltend gemacht zu haben.

Die Lehre vom Glauben ist ein Punkt des scholastischen Systems, auf welchem sich der wesentliche Mangel desselben deutlicher als irgendwo aufdeckt. Im Glauben soll der ob-

jective Inhalt der Religion ein subjectiv empfundener und in das Selbstbewusstsein des Subjects aufgenommener werden. Je mehr das Subject sich in sich vertieft und in der Tiefe seines Selbstbewusstseins den Inhalt der Religion verinnerlicht und sich mit ihm eins weiss, um so intensiver ist die Bedeutung des Glaubens. Theilt sich das geistige Wesen des Menschen in eine Verstandes- und eine Willensseite, so wird der Glaube, je tiefer sein Wesen aufgefasst wird, um so mehr das einigende Band dieser beiden Seiten sein, der lebendige Mittelpunkt, in welchem der Mensch sich als das Subject der Religion weiss, und alles, was sie in sich begreift, der unmittelbare Inhalt seines sich in sich selbst vertiefenden Selbstbewusstseins wird. Im Begriff des Glaubens spricht sich daher die ganze Tiefe und Innerlichkeit der Subjectivität aus. Im System der Scholastiker fehlt es nun gerade am meisten an dieser vermittelnden Einheit, welche der Glaube zwischen der Verstandes- und Willensseite sein soll. Der Glaube ist für sich noch so schwach und ohne feste innere Haltung, dass er selbst in die beiden Elemente, das theoretische und praktische, deren Einheit er sein soll, sich auflöst. Er ist theoretisch der *assensus*, und praktisch die *caritas*, was er aber als die Einheit beider ist, ist hier noch nicht klar, er ist noch eine inhaltsleere Form, ein blosser Durchgangspunkt, in welchem die Gnade als das wirkende Princip den Inhalt des religiösen Bewusstseins von der theoretischen Seite auf die praktische hinüberleitet. Bei Duns Scotus hat der Glaube wenigstens darin eine höhere innere Bedeutung, dass er als die *fides acquisita non infusa* ein Act der eigenen freien Selbstthätigkeit des Menschen ist, abgesehen davon aber fällt auch ihm der Glaube in das Theoretische und Praktische auseinander. Wie er auf der einen Seite ein blos theoretisches Fürwahrhalten ist, so verliert er sich auf der andern als *caritas* in das weite Gebiet der Werkthätigkeit und die Einzelnheit der verdienst-

lichen Werke. Hier ist also der Punkt, wo der Fortschritt über das scholastische System nur dadurch geschehen konnte, dass man den Glauben in seiner höhern einheitlichen principiellen Bedeutung auffasste. Je mehr das ganze religiöse Verhalten des Menschen zu Gott in der Einheit des Glaubens zusammengefasst wird, um so weniger kann die Verdienstlichkeit der Werke sich geltend machen.

Zu diesem höhern Standpunkt macht nur Wessel den Übergang. Wer durch seine Werke gerechtfertigt zu werden glaubt, sagt Wessel, der weiss nicht, was gerecht ist. Gerecht ist, welcher jedem das Seinige gibt. Aber welcher Mensch hat es je erreicht, dass er sich gegen Gott verhielte, wie er soll? Wer aber das Evangelium hörend glaubt, verlangt, hofft, dasselbe mit Vertrauen als eine fröhliche Botschaft aufnimmt, der erhebt nicht seine Werke und seine Thätigkeit, sondern ganz hinstrebend zu dem, und hingegeben an den, welchen er liebt, auf welchen sich sein Glauben, Verlangen, Hoffen und Vertrauen bezieht, und von dem er gerechtfertigt wird, schreibt er nichts sich selbst zu, da er weiss, dass er nichts aus sich hat. Unmöglich ist es, durch das Gesetz gerecht zu werden, weil es Unmögliches vorschreibt; es schrieb Vollkommenheit vor, führte aber nicht zum Vollkommenen. Das Evangelium führt dazu jeden, der glaubt, denn für jeden Glaubenden ist Christus das Ende und die Frucht des Gesetzes zur Gerechtigkeit, weil er es ist, der die Macht gibt, Söhne Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben. Durch den Glauben an das Wort verbinden sie sich mit dem Wort, das Wort ist Gott. Hier hat der Glaube, als Verlangen, Vertrauen, schon eine inhaltsreichere Bedeutung, aber auch nach Wessel wird der Glaube erst lebendig, wenn er durch die Liebe zur That wird, die Liebe ist der Mittelpunkt des ganzen christlichen Lebens. Über die Rechtfertigung drückt er sich so aus: es sei klar, dass das Aufgehobenwerden der

Sünde nichts anderes ist, als die rechtfertigende Liebe haben, denn wer diese nicht hat, der bleibt in der Sünde. Damit also Christus die Sünden hinwegnehme, dazu ist erforderlich, dass er die Gerechtigkeit eingiesse. Wenn auch hier noch nichts bestimmter formulirt ist, so weht doch schon ein mehr biblischer Geist.

Die Lehre von den Sacramenten.

Kein anderer Theil des dogmatischen Systems ist mit einem solchen Aufwand des scholastischen Scharfsinns behandelt worden. Eine Masse von Distinctionen und dogmatischen Bestimmungen ist hier besonders durch die Scholastiker eingeführt worden. Es gibt kein anderes Dogma, bei welchem der dogmatische Stoff in solchem Umfang sich angehäuft hat. Dazu hat schon Petrus Lombardus in ächt scholastischer Weise den Anfang gemacht.

Was zuerst den Begriff des Sacraments überhaupt betrifft, so wurde die seit Augustin gewöhnliche Definition, ein Sacrament sei die sichtbare Form der unsichtbaren Gnade, dadurch vervollständigt, dass man in den Begriff des Sacraments, um es von einem gewöhnlichen Zeichen zu unterscheiden, den Zweck der Heiligung aufnahm. In diesem Sinne sagt schon Petrus Lombardus IV. dist. 1: Das Sacrament habe daher seinen Namen, *quod ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.* Das Sacrament ist nicht blos Zeichen, Symbol, sondern auch Ursache, sofern es eine bestimmte Wirkung hervorbringen will. *Non significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi,* oder es ist, wie Thomas sagt, Sent. III. qu. 60. art. 2, *signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines.* Ein Zeichen ist das Sacrament nach Thomas in dreifacher Hinsicht: 1. rememorativ, in Beziehung auf die Vergangenheit, das Leiden Christi, die Ursache

unserer Heiligung, 2. demonstrativ, in Ansehung dessen, was in uns durch das Leiden Christi bewirkt wird, der Gnade, die die Form unserer Heiligung ist, 3. prognostisch oder prännuntiativ, im Hinblick auf die künftige Herrlichkeit, den Endzweck unserer Heiligung. Die Nothwendigkeit der Sacramente gründete man im Allgemeinen auf das Übergewicht, das das Sinnliche und Körperliche durch die Sünde über das Geistige erhalten hat. Der im Sinnlichen befangene Mensch kann das rein Geistige sich nicht aneignen, es muss ihm in einer körperlichen Hülle dargeboten werden. Daraus folgerten einige, wie Thomas, dass im Stande der Unschuld keine Sacramente nöthig waren, weil es gegen die Ordnung gewesen wäre, die Vollkommenheit der Seele durch etwas Körperliches zu bewirken. Nachdem aber einmal die Menschen durch die Sünde verunreinigt waren, mussten schon vor Christus einige Sacramente angeordnet werden, durch welche der Mensch seinen Glauben an den künftigen Weltheiland bezeugte.

Nach der Bestimmung des Begriffs ist die wichtigste Frage die über die Wirksamkeit der Sacramente, in welcher Weise man sich dieselbe als eine objective oder subjective dachte? Den objectivsten Begriff von der Wirksamkeit der Sacramente hat Thomas. Seiner realistischen Weltanschauung zufolge nahm er an, dass in den Sacramenten selbst eine *virtus supernaturalis* enthalten sei *ad inducendum sacramentalem effectum.* S. th. III. qu. 62. art. 4. Sie führen gleichsam mit sich eine übernatürliche Kraft oder Substanz, um die sacramentliche Wirkung hervorzubringen. Die *causa principalis* ist Gott, die *instrumentalis* das Sacrament. *Instrumentaliter* kann aber das Sacrament nur wirken, wenn in ihm selbst eine *virtus spiritualis* ist. Diese Meinung setzt schon Thomas einer andern entgegen, nach welcher die Sacramente nicht die Ursache der Gnade sind, sofern sie selbst etwas wirken, sondern nur weil Gott *sacramentis adhibitis in anima*

gratiam operatur. Für diese letztere Meinung erklärte sich Duns Scotus: Die Sacramente bringen die durch sie bezeichnete Wirkung hervor, *non quidem per aliquam formam intrinsecam, per quam necessario causarent terminum vel aliquam dispositionem praeviam, sed tantum per assistentiam Dei causantis illum effectum.* (Zu Sent. 4. dist. 1. qu. 5.) Es ist auch diess ein Differenzpunkt zwischen den Thomisten und Scotisten; auf die Seite der letztern trat hierin auch Durandus von St. Pourçain, obgleich er sonst Thomist war. Auf die Frage: *utrum in sacramentis novae legis sit aliqua virtus inhaerens causativa gratiae,* gab er eine verneinende Antwort, die Sacramente seien nur die *causa, sine qua non confertur gratia, quia ex divina pactione vel ordinatione sic fit, quod recipiens sacramentum recipit gratiam, nisi ponat obicem, recipit gratiam non a sacramento, sed a Deo.* Die Gnade ist demnach dadurch schon in ein mehr äusserliches Verhältniss zur Materie des Sacraments gesetzt, dass sie nicht nothwendig durch das Sacrament vermittelt wird, sondern dass Gott selbst unmittelbar, somit nur zugleich mit dem Sacrament die Wirkung der Gnade hervorbringt. In sent. IV. dist. 1. qu. 4.

Ungeachtet dieser Differenz waren die Thomisten und Scotisten in dem Lehrsatz einig, dass die Sacramente des Neuen Testaments *ex opere operato* wirken. Diese Formel und der mit ihr verbundene Begriff entstand aus der Unterscheidung, die man zwischen den Sacramenten des Alten und des Neuen Testaments machte. Nach der Ansicht, welche Thomas von der instrumentalen Kraft der Sacramente hatte, musste er einen specifischen Unterschied zwischen den Sacramenten des Alten und Neuen Testaments annehmen. Da nämlich die Sacramente ihre *virtus specialiter habent ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum,* so erhellt hieraus, dass die *sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem,*

qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem, sed solum significabant fidem, per quam justificabantur antiqui patres. Die Sacramente des Alten Testaments sind daher nur *quaedam fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus.* Hier ist der Ausdruck *opus operatum* noch nicht gebraucht, aber schon Bonaventura drückte sich über den Unterschied der Sacramente des Alten und des Neuen Testaments so aus: in den Sacramenten des Neuen Testaments sei, *quantum ad opera operata,* die *justificatio non tantum per accidens,* d. h. nicht blos durch die Vermittlung des Glaubens, welcher bei den Sacramenten des Alten Testaments als die subjective Bedingung hinzukommen müsse, sondern auch *per se,* an sich, schon vermöge der *actio suscipientis sacramentum*, oder schon sofern das Sacrament ein *opus operatum* ist. In seiner bestimmten Form findet sich der Lehrsatz zuerst bei Duns Scotus: *sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem.* Qu. 6. Es sollte demnach mit dieser Formel zunächst nur die von der subjectiven Disposition unabhängige Objectivität der sacramentlichen Gnade bezeichnet werden. Von Seiten des Subjects wird nur erfordert, dass es sich rein receptiv oder passiv verhält, die Gnade auf sich wirken lässt, oder, wie der bezeichnende Ausdruck ist, *non ponit obicem.* Durch die Scotisten wurde die Formel zum stehenden Lehrsatz, und weiter so bestimmt, dass sich das sittlich Schädliche desselben nicht verbirgt. Einer der letzten Scholastiker, Gabriel Biel, versteht, wie diess damals ohne Zweifel die gewöhnliche Meinung war, unter dem die Wirksamkeit der Gnade hindernden *obex* nur eine Todsünde. Je mehr alles, was von Seiten des Subjects in Hinsicht seiner sittlich-religiösen Empfänglichkeit für das Sacrament geschehen kann, nur dem *opus operans* zugewiesen wurde, um

so mehr musste von dem Sacrament als *opus operatum* jede sittliche Anforderung geradezu ausgeschlossen werden. *Ex opere operante,* sagt G. Biel in sent. 4. dist. 1. qu. 3, *dicuntur sacramenta conferre gratiam per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus, seu devotio interior in suscipiente, secundum cujus intentionem confertur gratia.* Daher sagte man nun von den Sacramenten des Alten Testaments, dass sie *praefigurabant gratiam et justificabant ex opere operante, sive per accidens, i. e. accedente fide et caritate operantium,* von den Sacramenten des Neuen Testaments, dass sie *causant gratiam et justificant ex opere operato, sive per se, secundum realem usum rerum sacramentalium.* Von der Beschneidung hatte jedoch Duns Scotus behauptet, dass sie allein unter den Sacramenten des Alten Testaments die Gnade *ex operato,* d. h. *ex vi sacramenti, sive effectus passionis Christi* ertheilt habe, wie die Sacramente des Neuen Testaments, und daher eigentlich ein Sacrament gewesen sei. Bei den Kindern, die beschnitten wurden, konnte man freilich kein *opus operans,* oder keinen Glauben voraussetzen.

Eine weitere, die Wirksamkeit der Sacramente betreffende Bestimmung ist der *character,* welchen sie ertheilen sollten. Die erste Idee hievon findet sich schon bei Augustin. In der jetzigen Periode ist zuerst in einer Decretale Innocenz III. davon die Rede, dass auch der, welcher *ficte ad baptismum accedit, characterem suscipit christianitatis impressum.* Ausgebildet wurde sodann die Lehre von dem sacramentlichen Charakter von Alexander von Hales, Bonaventura und Thomas von Aquino. Der letztere geht mit Beziehung auf Augustin von dem Charakter der alten *militia* aus, durch welchen man zu etwas Körperlichem geweiht wurde. Da nun die Menschen durch die Sacramente zu etwas Geistigem, das sich auf die Religion bezieht, geweiht werden, so müssen die Glaubigen

durch sie mit einem geistigen Charakter bezeichnet werden. Dieser Charakter ist nicht blos ein Zeichen der heiligen Glaubensgemeinschaft, sondern eine *spirituális potestas*. Der Charakter *importat quandam potentiam spiritualem, ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus.* Sent. III. qu. 63. Da der ganze *ritus* der christlichen Religion vom Priesterthum Christi abzuleiten ist, so muss der sacramentale Charakter der Charakter Christi sein, dessen Priesterthum die Glaubigen configurirt werden durch sacramentale Charaktere, welche Participationen am Priesterthum Christi sind. Daraus folgt, dass der Charakter *indelebiliter* in der Seele ist. Denn das Priesterthum Christi ist ewig, und da die Seele das Subject dieses Charakters nach ihrer intellectuellen Seite ist, so muss, wie der *intellectus perpetuus et incorruptibilis* ist, auch der Charakter *indelebiliter* in der Seele sein. Dadurch unterscheidet er sich von der Gnade, welche auf den freien Willen wirkend nur *mutabiliter* in der Seele ist. Nur die Sacramente ertheilen aber diesen Charakter, durch welche man befähigt wird, etwas zu thun oder in sich aufzunehmen, das *sacramentum ordinis*, durch das man befähigt wird, die Sacramente Andern zu ertheilen, das Sacrament der Taufe, durch das man selbst die Fähigkeit erhält, die andern Sacramente zu empfangen, und die Confirmation, sofern sie dieselbe Bestimmung hat. Duns Scotus gesteht, dass ein Charakter in der Seele sei, lasse sich nicht beweisen, weder aus der Natur der Sache, noch aus den Glaubenssätzen in der Schrift und in der Tradition, doch könne er angenommen werden, man müsse sich an die Lehre der römischen Kirche halten, die anzunehmen scheine, dass in der Taufe der Seele ein Charakter eingedrückt werde; wegen der blossen Auctorität der Kirche also sei es anzunehmen. Ad IV. dist. 6. qu. 9.

Die Zahl der Sacramente, welche bisher immer noch schwankte, wurde jetzt als Siebenzahl fixirt. Der erste, bei

welchem wir die Siebenzahl der Sacramente als dogmatischen Lehrsatz und die sieben Sacramente der Reihe nach ausführlich behandelt finden, ist Petrus Lombardus. Die *sacramenta novae legis* sind, wie er sie Sent. IV. dist. 2 aufzählt, *baptismus, confirmatio, panis benedictio i. e. eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, conjugium.* Schon vor Petrus Lombardus soll der Bischof Otto von Bamberg, als er im Jahr 1124 von den bekehrten Pommern Abschied nahm, ihnen die Lehre von sieben Sacramenten ausführlich vorgetragen haben, allein die *Vita Ottonis*, welche diess meldet, ist erst nach dem Tode Otto's, im Jahr 1139, geschrieben. Am nächsten kommt der Siebenzahl der Zeitgenosse des Petrus Lombardus, Hugo von St. Victor, welcher in seiner *Summa Sent.* dieselben sieben Sacramente nur mit Ausnahme des *sacramentum ordinis* aufführt. In dem Werke *de sacramentis* aber unterscheidet er drei *genera sacramentorum.* Es gibt Sacramente, in welchen *principaliter salus constat et percipitur*, wie das Taufwasser und der Genuss des Leibes und Blutes Christi; andere sind zwar nicht nothwendig zum Heil, aber nützlich zur Heiligung, weil durch sie Tugend geübt und reichlichere Gnade erlangt werden kann, wiederum gibt es Sacramente, die nur dazu eingesetzt zu sein scheinen, damit durch sie das zur Heiligung und Einsetzung der übrigen Sacramente Nothwendige vorbereitet und geheiligt werde; die ersten sind also zum Heil, die zweiten zur Übung, die dritten zur Vorbereitung bestimmt. Der Begriff des Sacraments ist hier noch sehr weit, indem auch solche Handlungen, wie die Einweihung einer Kirche, die Besprengung mit Weihwasser, die Benediction der Wachslichter u. s. w. zu den Sacramenten gerechnet werden. In die erste Klasse der Sacramente setzt er aber die Taufe, die Confirmation und das Sacrament des Leibes und Blutes Christi. Auch von einem *sacramentum conjugii*, einem *sacramentum unctionis infirmorum* spricht er, wie auch von der *confessio,*

poenitentia und *remissio peccatorum*, ohne zu bestimmen, zu welcher Klasse sie gehören.

Übrigens machte man, auch nachdem die Siebenzahl schon sanctionirt war, noch einen gewissen Unterschied unter den Sacramenten. Alexander von Hales behauptet sogar in seiner *Summa* P. IV., Christus habe unmittelbar nur zwei Sacramente eingesetzt, die Taufe, das nothwendigste und wirksamste Sacrament, und die Eucharistie, die gleichfalls wegen der täglichen Schwachheit höchst nothwendig sei. Das Sacrament der Confirmation und der letzten Ölung habe er durch die Apostel gegeben. Die drei andern Sacramente, Busse, Priesterweihe, Ehe, welche Alexander von Hales schon im alten Gesetze fand, habe Christus nicht erst eingeführt, sondern nur mit neuen Bestimmungen versehen. Er wirft die Frage auf, warum der Herr von sieben Sacramenten nur zwei nach ihrer Form eingesetzt habe, Taufe und Eucharistie, und gibt darauf die Antwort: er wollte unmittelbar nur bei den Hauptsacramenten des neuen Gesetzes die Form einsetzen, weil diese den ganzen Menschen mit dem Körper der Kirche einigen durch Glaube und Liebe, wenn sie würdig empfangen werden. Bei den andern, die nicht Sacramente von derselben principiellen Bedeutung sind, wollte er die Anordnung der Form den Dienern der Kirche überlassen. Von dem Sacrament der Confirmation behauptet er noch besonders, man dürfe ohne Bedenken sagen, dass es weder der Herr, noch die Apostel eingesetzt haben. Die Apostel seien erst nach der Himmelfahrt vom heiligen Geist unmittelbar ohne Mysterium und Sacrament confirmirt worden; nach ihrem Hingang sei dieses Sacrament auf Antrieb des h. Geistes auf dem Concil in Meaux eingesetzt worden, nach der Form der Worte und der Elementar-Materie, welcher der h. Geist die Kraft der Heiligung verlieh. Das Letztere ist ein Missverständniss. Gratian hat in seinem Decret eine Bestimmung über das Sacrament der Confirmation mit der Auf-

schrift: *ex concilio Meldensi;* sie gehört aber dem Concil von Paris im Jahr 829. Die Einsetzung des Sacraments der letzten Ölung schreiben Petrus Lombardus und Bonaventura nur den Aposteln zu. Dagegen wurde die Einsetzung der sämmtlichen Sacramente unmittelbar durch Christus selbst von Albert dem Grossen und Thomas von Aquino für nothwendig erklärt. Zur Begründung dieser Ansicht sagte Thomas, die Sacramente beziehen sich auf das Fundament des Gesetzes, daher können sie nur vom Gesetzgeber eingesetzt sein, und nur von ihrer göttlichen Einsetzung haben sie ihre Wirksamkeit.

Wenn sie aber auch so in Hinsicht der Einsetzung gleichgestellt waren, so blieb doch noch ein gewisser Unterschied in Hinsicht ihrer sacramentlichen Bedeutung. Die Eucharistie erklärt Thomas für das vorzüglichste aller Sacramente, weil sie nicht blos eine *virtus instrumentalis participata a Christo,* sondern Christus selbst *substantialiter* enthalte, und weil sich alle übrigen Sacramente auf sie als ihren Endzweck beziehen. Petrus Lombardus machte den Unterschied: bei einigen sei beides zugleich, dass sie ein *remedium* gegen die Sünde seien, und die *gratia adjutrix* verleihen, wie die Taufe, andere seien nur *in remedium,* wie das Sacrament der Ehe, andere unterstützen uns mit Gnade und Kraft, wie die Eucharistie und die Priesterweihe. Um diese Bestimmung in Betreff des Sacraments der Ehe zu berichtigen, sagte Thomas, direct sei zwar das Sacrament zur Dämpfung der bei der Ehe concurrirenden Begierde, desswegen sage der Magister, es sei nur *in remedium,* aber eben diess habe es von der Gnade, die in ihm verliehen werde. Gleichwohl kam jener Satz unter die *articuli, in quibus Magister non tenetur.* In Sent. IV. dist. 2. qu. 1. Zur Zeit des Durandus lehrten die *moderni theologi communiter,* dass *per sacr. matrimonii confertur gratia,* er selbst aber war der Meinung, die Ehe sei kein Sacrament im eigentlichen Sinn, wie andere Sacramente des neuen Testaments, sondern nur im weitern Sinn, als *sacrae rei signum.*

Am umfassendsten hat Thomas von Aquino die Lehre von den Sacramenten so behandelt und zu ihrer Vollendung gebracht, dass ihre Siebenzahl als ein in sich abgeschlossener Kreis heiliger Handlungen erscheint, zu deren Einheit und Totalität nichts hinweggenommen und nichts hinzugethan werden kann. Die Sacramente der Kirche haben eine doppelte Bestimmung, 1. den Menschen in allem, was sich auf den *cultus Dei*, das christlich-religiöse Leben bezieht, zu vollenden, 2. ein Heilmittel gegen den Defect der Sünde zu sein. In dieser doppelten Beziehung werden schicklich sieben Sacramente angenommen, da das geistige Leben dem körperlichen conform ist. Im körperlichen Leben erhält man die Vollendung auf doppelte Weise, 1. in Beziehung auf sich, 2. in Beziehung auf die Gemeinschaft mit Andern. In Beziehung auf sich erhält man die Vollendung im körperlichen Leben wieder auf doppelte Weise, 1. an sich dadurch, dass man eine gewisse Vollkommenheit des Lebens erlangt, 2. *per accidens*, durch Entfernung der Lebenshemmungen. An sich wird das körperliche Leben auf dreifache Weise vollendet, 1. durch die Geburt, durch die der Mensch zu sein und und zu leben anfängt. Im geistigen Leben ist diess die Taufe als geistige Wiedergeburt. 2. Durch das Wachsthum, wodurch man zu vollkommener Quantität und Kraft gelangt. Im geistigen Leben ist diess die Confirmation, bei welcher der h. Geist zur Stärke gegeben wird. 3. Durch die Ernährung, durch welche im Menschen Leben und Kraft erhalten wird. Im geistigen Leben ist diess die Eucharistie nach Joh. 6. Weil aber der Mensch bisweilen nicht blos körperlicher, sondern auch geistiger Schwäche unterworfen ist, der Sünde, so ist ihm desswegen auch Heilung von der Schwachheit nothwendig. Diese ist doppelt, 1. Heilung zur Herstellung der Gesundheit, im geistigen Leben die Busse, 2. Herstellung der vorigen Gesundheit durch angemessene Diät und Übung, im geistigen Leben die letzte Ölung, welche den Überrest der

Sünden entfernt, und den Menschen zur Endesglorie bereit macht. Die letzte Ölung ist also eigentlich eine Nachcur, die zur eigentlichen Heilung noch hinzukommen muss. In Ansehung der *tota communitas*, des Gesammtlebens, wird der Mensch auf doppelte Weise vollendet, 1. dadurch, dass er die Macht und Fähigkeit erhält, die Menge zu regieren, und öffentliche Acte zu verrichten. Dazu ist im geistigen Leben das Sacrament der Priesterweihe bestimmt. 2. durch die natürliche Fortpflanzung, die durch die Ehe geschieht, sowohl im körperlichen, als im geistigen Leben, weil die Ehe nicht blos ein Sacrament, sondern auch eine Naturpflicht ist. Auch sofern die Sacramente gegen den Defect der Sünde bestimmt sind, hat ihre Siebenzahl ihren Grund in sich selbst. Die Taufe ist bestimmt, gegen den Mangel des geistigen Lebens, die Confirmation gegen die Schwachheit der Seele, wie sie in Neugeborenen sich findet, die Eucharistie gegen die Hinfälligkeit der Seele zum Sündigen, die Busse gegen die wirkliche Sünde, wenn eine Sünde begangen ist, die letzte Ölung gegen die Überreste der Sünden, die durch die Busse nicht hinlänglich getilgt sind, entweder aus Nachlässigkeit oder aus Unwissenheit, die Priesterweihe gegen die Auflösung der Menge, die Ehe ist ein Mittel gegen die persönliche Begierde und gegen den Defect der Menge, der durch den Tod entsteht. Einen andern Gesichtspunkt, unter welchen man die Siebenzahl der Sacramente stellte, gaben die sieben Tugenden, die drei theologischen und die vier Cardinaltugenden. Die Sacramente sollten die Mittel gegen die diesen Tugenden entgegenstehenden Arten von Schuld und Strafbarkeit sein. Dem Glauben entspricht die Taufe als Mittel gegen die Erbsünde, der Hoffnung die letzte Ölung, der Liebe die Eucharistie, der Confirmation die *fortitudo*. P. III. qu. 65.

Die einzelnen Sacramente können nicht alle der Reihe nach genauer erörtert werden, es kommen vorzugsweise nur

die beiden Hauptsacramente in Betracht. Aus der Zahl der übrigen mag hier nur das Sacrament der Beichte besonders hervorgehoben werden.

Bei dem Sacrament der Busse sind die Materie des Sacraments die Handlungen des Büssenden, die Form die Formel: *Ego te absolvo.* Wie sich die äussere und innere Busse nebst der Vergebung der Sünde zum Sacramentsbegriff verhalten, was Zeichen und die durch das Zeichen bezeichnete Sache ist, wurde verschieden bestimmt. Nach Thomas ist die äussere Handlung, welche sowohl der büssende Sünder, als der absolvirende Priester vornimmt, nur Sacrament, Sache und Sacrament ist die innere Busse des Sünders, und nur Sache, nicht Sacrament, ist die Vergebung der Sünde. Als die drei Theile der Busse bestimmte schon Hildebert von Tours die *compunctio* oder *contritio cordis*, die *confessio oris* und die *satisfactio operis.* Bei dem ersten Theil unterschied man die *attritio* und die *contritio*, die unvollkommene und die vollkommene Busse, der Anfang jener ist *timor servilis*, der Anfang dieser *timor filialis* oder *initialis*, d. h. die Furcht, mit welcher Weisheit und Gnade anfängt. Die Beichte vor dem Priester erklärte schon Petrus Lombardus, obgleich noch etwas schwankend, für nothwendig. Seit dem 21sten Canon des Lateran. Conciliums vom Jahr 1215 wurde die Nothwendigkeit der sacramentlichen Beichte für Todsünden zur Seligkeit als Glaubenssatz festgehalten. Thomas gründete ihn nur auf die Auctorität der kirchlichen Überlieferung, Duns Scotus auf ein positives göttliches Gebot, das schon in der Stelle Gen. 3 enthalten sei. Der Laienbeichte wagte man jetzt nicht mehr eine sacramentliche Wirkung zuzuschreiben. Nur der ist der *minister* der Sacramente, bei welchem Gnade ertheilt wird, welcher das *ministerium* über den Leib Christi hat, d. h. nur der Priester, welcher die Eucharistie consecriren kann, nur dem Priester kann man daher auch beichten. Die Absolution

des Priesters dachte man sich als einen richterlichen Act, welchen jedoch Petrus Lombardus nur declarativ versteht, nur davon, dass die Priester *peccata dimittunt vel retinent, dum dimissa a Deo vel retenta indicant et ostendunt*, aber schon Richard von St. Victor und Hugo von St. Victor wollten den Priester in Hinsicht der Kraft seiner Absolution dem göttlichen Richter ganz gleichgestellt wissen. Daher nun auch statt der *forma absolvendi deprecatoria*, die bis in's 13. Jahrhundert gewöhnlich war, die *indicativa*. Wie der Büssende durch die *contritio* seine Absicht, Gott Ersatz zu leisten, erklärt und durch die *confessio* dem *arbitrium* des Priesters sich unterwirft, so muss er nun durch die *satisfactio recompensare*. Die *opera satisfactoria* sind Almosen, Fasten, Gebet. Sie haben den Charakter einer Strafe, sind *opera poenalia*, weil der Mensch Gott für das, was er ihm durch Sünden entzogen hat, Ersatz leisten soll. Diess setzt voraus, dass ungeachtet der Absolution noch etwas übrig bleibt, was dem Menschen als Leistung obliegt. Es wird nämlich zwischen der ewigen und zeitlichen Strafe unterschieden. Mit der Sündenschuld wird die ewige Strafe erlassen, aber *ex vi clavium, quae operantur in sacramento poenitentiae non tota poena, remittitur, sed aliquid de poena temporali, cujus reatus post absolutionem a poena aeterna remanere potuit*. Es bleibt also immer noch etwas als zeitliche Strafe zurück, wofür man Genugthuung leisten muss, durch jene *opera*, und hier kann demnach die Kirche immer noch ihren Anspruch geltend machen. Das Ewige, Jenseitige gibt sie frei, aber auf das Zeitliche, Diesseitige, legt sie ihre Hand, hier kommt der Büssende nicht so wohlfeilen Kaufs davon.

Durch das Sacrament der Taufe wird zwar zunächst und *principaliter* die Schuld der Erbsünde getilgt, aber auch überhaupt alle Schuld und Zurechnung der Strafe aufgehoben, weil die Taufe den Getauften dem Leiden und Tod Christi,

der die hinreichende Genugthuung für alle Sünden der Menschen ist, so einverleibt, wie wenn er selbst für alle seine Sünden hinreichend genuggethan hätte. Auch die, welche nach der Taufe sündigen, werden dem Leiden Christi, durch etwas, was sie als Strafleiden auf sich zu nehmen haben, configurirt, sie müssen also zwar für diese Sünden selbst genugthun, aber durch ein Leiden, das weit geringer ist, als sie durch ihre Sünden eigentlich verdient hätten, weil die Genugthuung Christi cooperirt. So wird dem Sünder immer nur soviel erlassen, dass er seiner Sünden nie vollkommen quitt und ledig ist, sondern es ist immer noch etwas, woran man sich bei ihm halten kann, um ihn selbst auch noch etwas thun zu lassen. Zugleich erlangt der Getaufte Gnade und Tugenden, weil er Christus als Glied einverleibt wird, von Christus aber als dem Haupt die Fülle der Gnade und Tugend in alle seine Glieder ausströmt. Darauf beruht die Nothwendigkeit der Taufe, doch nicht so unbedingt, dass nicht in einzelnen Fällen auch der blosse Wunsch, getauft zu werden, statt der wirklichen Taufe gelten kann. Ein solcher ist, wenn auch nicht *sacramentaliter,* doch *mentaliter* Christus incorporirt. Die Untertauchung war noch zur Zeit des Thomas die gewöhnlichere Sitte; dieser *modus baptizandi,* sagt er, sei *communior* und *laudabilior,* weil dabei *expressius repraesentatur figura sepulturae,* eine Nothwendigkeit ist hier aber nicht vorhanden, sondern die Taufe kann auch geschehen *per modum aspersionis* oder *effusionis.* Die Kindertaufe hatte ihre Rechtfertigung in der Lehre von der Erbsünde, man suchte aber auch der Haupteinwendung zu begegnen, dass, wo noch kein Bewusstsein ist, auch kein Glaube sein kann. Thomas nahm auch dabei die Analogie des geistigen und leiblichen Lebens zu Hülfe. Wie Kinder im Mutterleib ihre Nahrung von der Mutter empfangen, so sind Kinder, welche den Gebrauch der Vernunft noch nicht haben, gleichsam im Mutterleib der Kirche, und empfangen das Heil nicht

durch sich, sondern einen Act der Kirche. Diess ist die augustinische Idee des stellvertretenden Glaubens, welche Thomas so ausdrückt: der Glaube der Kirche nützt dem Kind durch eine Wirkung des h. Geistes, welcher die Kirche einigt, und das Gute des Einen dem Andern mittheilt.

Den bei weitem reichhaltigsten Stoff für die geschichtliche Betrachtung bietet auch jetzt wieder die Lehre vom Abendmahl dar, und der Mittelpunkt, um welchen sich alles bewegt, ist die Idee der Transsubstantiation.

Sie stand ungeachtet des gegen Berengar erhobenen Widerspruchs noch nicht so fest, dass nicht auch jetzt noch verschiedene Ansichten uns begegneten. Für die Freunde der mystischen Ansicht hatte die Transsubstantiation etwas zu Fleischliches, sie wollten keinen fleischlichen, sondern einen geistigen Genuss. Aus diesem Grunde leuchtete die symbolische Ansicht selbst dem Abt Bernhard von Clairvaux ein, und sein Zeit- und Geistesgenosse Rupert, Abt von Deutz, erklärte sich sogar ausdrücklich gegen eine Verwandlung. Wie das Wort Fleisch wurde, nicht dadurch, dass es in Fleisch verwandelt wurde, sondern das Fleisch annahm, so werden Brod und Wein der Leib und das Blut Christi, nicht so dass sie in den Geschmack des Fleisches oder in den Schauer des Bluts verwandelt werden, sondern auf unsichtbare Weise die Wahrheit der unsterblichen Substanz, der göttlichen und menschlichen in Christus annehmen. Christus bleibt ganz und unverzehrt im Himmel und in den Menschen, in den aber, der keinen Glauben hat, kommt ausser den sichtbaren Gestalten von Brod und Wein nichts vom Opfer. Diess hinderte jedoch nicht, die Transsubstantiationslehre vollends zum Abschluss zu bringen, sie wurde jetzt auch mit diesen specifischen Ausdrücken bezeichnet; der Ausdruck *transsubstantiatio* findet sich schon vor Hildebert von Tours, der Ausdruck *transsubstantiare* zuerst bei dem Bischof Stephanus von Autun, zwi-

schen 1113—1129. Ihre symbolische Fixirung erhielt die Lehre auf dem Lateranensischen Concil im Jahr 1215. Das Concil bekannte sich zu dem Glauben, dass der Leib und das Blut Christi im Sacrament des Altars in den Gestalten von Brod und Wein wahrhaft enthalten sind, *transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem* durch göttliche Macht, so dass wir zur Vollbringung des Mysteriums von dem Seinigen empfangen, was er von dem Unsrigen empfangen hat. Mit dieser kirchlichen Bestätigung kam die Lehre in die Hände der Scholastiker, deren Aufgabe es nun war, sie dialektisch zu erörtern und näher zu bestimmen. Für Thomas von Aquino war sie sosehr Glaubensdogma, dass er sogar zu beweisen suchte, das Christenthum sei ohne die Transsubstantiation nicht die absolute Religion. Sie folgt 1. aus der Vollkommenheit des neuen Gesetzes. Die Sacramente des alten Testaments stellen das Opfer des Leidens Christi nur figürlich dar, die Sacramente des neuen Gesetzes aber müssen mehr enthalten, nämlich Christus selbst, wie er gelitten hat, nicht blos bildlich und figürlich, sondern auch in der Wahrheit der Sache. Desswegen ist dieses Sacrament, das Christus selbst *realiter* enthält, die Vollendung aller andern Sacramente, in welchen man an der Kraft Christi participirt. 2. Es ist diess der Liebe Christi angemessen, nach welcher er einen wahren menschlichen Leib angenommen hat. Der Freundschaft kommt es zu, mit den Freunden zusammenzuleben, daher verbindet er sich jetzt schon mit uns durch leibliche Gegenwart. 3. Es gehört diess zur Vollkommenheit des Glaubens, dessen Gegenstand ebenso die Menschheit Christi ist, wie seine Gottheit, und weil der Glaube auf das Unsichtbare geht, so muss er, wie er seine Gottheit auf unsichtbare Weise uns darstellt, so auch sein Fleisch auf unsichtbare Weise in den Sacramenten uns darstellen.

Je fester aber die Sache selbt für die Scholastiker stand, um so schwieriger war für sie die Beantwortung der Frage,

wie sich bei der Verwandlung Brod und Wein zum Leib und Blut Christi verhalten.

Petrus Lombardus, Sent. 4. dist. 11. 12, führt als eine zu seiner Zeit gangbare Meinung an, unter den Accidenzien, unter welchen zuvor die Substanz von Brod und Wein war, sei nach der Consecration die Substanz des Leibs und Bluts, so jedoch, dass sie von ihnen nicht afficirt werde, und so gehe das Brod in den Leib Christi über, weil wo Brod war, nun der Leib Christi sei. Wenn es so sei, so frage sich, was aus der Substanz des Brods und Weins werde. Man sage, sie werden entweder in die ursprüngliche Materie der vier Elemente aufgelöst, oder vernichtet. Andere aber haben geglaubt, die Substanz des Brods und Weins bleibe da, und ebendaselbst sei der Leib und das Blut Christi, und so könne man sagen, jene Substanz werde diese, weil, wo diese ist, auch jene ist, was wunderbar ist, und die Substanz des Brods und Weins selbst, sagen sie, sei das Sacrament. Diese Meinung verwirft Petrus durch die Behauptung, nach der Consecration sei die Substanz des Brods und Weins nicht da, obgleich die Species zurückbleiben. Frage man, in welchem Subject diese Species ruhen, so müsse man eher sagen, sie existiren ohne Subject, als sie seien in einem Subject, weil keine Substanz da sei, als die des Leibs und Bluts des Herrn, die von jenen Accidenzien nicht afficirt werde. Dieselbe von Petrus erwähnte und im Grunde noch als gleichberechtigt der Transsubstantiationslehre gegenübergestellte Meinung führt Bonaventura als die Meinung einiger *moderni* an, dass nicht das ganze Brod der Substanz nach verwandelt werde, sondern *aliqua pars essentialis* zurückbleibe. Ebenso spricht auch noch Thomas von Aquino von Solchen, welche der Meinung waren, dass nach geschehener Consecration nicht blos die Accidenzien des Brods zurückbleiben, sondern auch die substanzielle Form desselben, was Thomas für unmöglich erklärt, weil dann die blosse Materie

verwandelt würde, und Form und Materie nicht getrennt werden können. Im Unterschied von allen diesen Meinungen hält Thomas, S. th. 3. qu. 75 f., den eigentlichen Begriff einer Verwandlung, *conversio*, fest, wobei die Substanz des Brods und Weins weder bleibt, noch vernichtet wird. Bleiben kann sie nicht, weil diess die Wahrheit des Sacraments, die Realität des Leibes Christi aufheben würde, denn nichts kann irgendwo sein, wo es zuvor nicht war, ausser vermittelst einer Veränderung des Orts, oder dadurch, dass etwas Anderes in dasselbe verwandelt wird. Auch eine Vernichtung ist nicht anzunehmen, denn daraus, dass die Substanz des Brods und Weins weder unter den Gestalten des Sacraments ist, noch sonst, folgt zunächst nicht Vernichtung, sondern nur Verwandlung. Diese nicht blos formelle, sondern substanzielle Verwandlung bestimmt Thomas als eine augenblickliche Wirkung der göttlichen Allmacht, vermöge welcher die Accidenzien auch ohne ihr Subject fortbestehen können. Da nämlich eine Wirkung mehr von der ersten Ursache abhängt, als der zweiten, so kann Gott, welcher die erste Ursache der Substanz und des Accidens ist, durch seine unendliche Kraft das Accidens in seinem Sein erhalten, auch wenn die Substanz hinweggenommen ist, durch welche als seine eigentliche Ursache es im Sein erhalten würde, wie Gott auch andere Wirkungen natürlicher Ursachen ohne natürliche Ursachen hervorbringen kann. Diess ist nur der bestimmte Ausdruck für den Begriff des Wunders, das bei der Verwandlung angenommen werden muss. Das Wunder ist eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Allmacht, wobei die mittelbaren oder natürlichen Ursachen übersprungen werden. So kann im Sacrament des Abendmahls das Dasein der Accidenzien von Brod und Wein nur vermittelt werden durch das Dasein der Substanz von Brod und Wein; sind nun jene ohne diese da, so ist diess eben das Wunder, sie sind da, und mittelbar nur durch die gött-

liche Allmacht. Dass aber die Accidenzien bleiben, schien der Vernunft gemäss, 1. weil es ein gar zu grosses *horribile* wäre, das Fleisch eines Menschen zu essen und sein Blut zu trinken; 2. damit nicht das Sacrament von den Unglaubigen verlacht würde, wenn wir unsern Herrn in seiner eigentlichen Gestalt essen; 3. damit, wenn wir auf unsichtbare Weise den Leib und das Blut des Herrn nehmen, das Verdienst des Glaubens um so grösser wäre. Übrigens fasst Thomas den Begriff der Gegenwart und des Genusses des Leibes Christi so geistig auf, als es unter Voraussetzung der Transsubstantiationslehre sein kann. Christus ist auf keine Weise *localiter* in dem Sacrament, sondern nur *substantialiter*, er kann in demselben von keinem körperlichen Auge gesehen werden, sondern weil die Art, wie er im Sacrament ist, ganz übernatürlich ist, nur von einem übernatürlichen oder göttlichen Verstand. Der menschliche Verstand kann ihn, wie alles Übernatürliche, nur durch den Glauben sehen. Es ist nicht blos ein sacramentlicher Genuss Christi, sondern in demselben auch ein geistiger. Gleichwohl sollte die objective Realität der Verwandlung so bestimmt wie möglich fixirt werden, und nichts dabei blos subjectiv sein.

Die scholastische Spitzfindigkeit fasste das Moment dieser Frage in der Spitze auf: Was mit dem Leib Christi geschehe, wenn eine Maus eine consecrirte Hostie benage oder verzehre. Petrus Lombardus war der Meinung, dass *a brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi videatur*, konnte aber auf die Frage: *quid ergo sumit mus, vel quid manducat?* nur sagen: Gott wisse diess. Bonaventura sagte, so stark auch die Gründe sein mögen, die man für die Meinung anführe, *quod corpus Christi trajiciatur in ventrem muris*, so können doch fromme Ohren sich nur entsetzen, wenn sie hören, *quod in ventre muris, vel in clouca sit corpus Christi, quamdiu species ibi subsistunt.* Desswegen sei die andere Meinung, dass der Leib Christi *nullo modo descendit in ventrem muris, communior*

et certe honestior, et rationabilior. Es kam aber doch die Behauptung des Petrus Lombardus, *quod brutum non sumit verum corpus Christi,* unter die Artikel, *in quibus Magister sent. non tenetur,* zu Paris im Jahr 1300. Alexander von Hales und Thomas von Aquino bejahten jene Frage. Auch in dem Fall, sagt der Letztere, wenn eine Maus oder ein Hund die geweihte Hostie verzehrte, hört die Substanz des Leibes Christi nicht auf, unter den Species zu sein, solange jene Species bleiben, d. h. solange die Substanz des Brods bleiben würde. Thomas hielt überhaupt alles für irrig, was *derogat veritati hujus sacramenti, ad quam pertinet, quod manentibus speciebus corpus Christi sub eis esse non desinat.* Daher empfangen auch Sünder den Leib Christi *sacramentaliter.*

Ein eigener Punkt betrifft die Frage, was im Sacrament gebrochen wird, ob die Brechung eine wahre oder blos scheinbare ist. Der wahre Leib Christi kann nicht gebrochen werden, einmal weil er incorruptibel und impassibel ist, sodann weil er in jedem Theil ganz ist. Daher kann die Brechung nur geschehen in der dimensiven Quantität des Brods, der Leib Christi wird daher nicht gebrochen, ausser *secundum speciem sacramentalem.* Die Transsubstantiation stellt sich hier noch von einer neuen Seite dar. Während das Brod nur dazu in den Leib verwandelt wird, damit der Leib genossen wird, wird zugleich behauptet, dass der Leib nicht genossen werden kann, jede *manducatio* ist doch auch eine *fractio,* wie kann also der Leib genossen werden, wenn er nicht gebrochen werden kann? So drängt die Transsubstantiationslehre von selbst wieder zu einem geistigen Genuss hin. Wird in jeder *species* immer wieder der ganze Christus genossen, wie lässt sich diess selbst unter Voraussetzung der Transsubstantiation denken?

Aber auch so konnte man über die Trennung der Accidenzien des Brods von der Substanz desselben nicht so hin-

wegkommen, dass man nicht immer wieder darauf zurückkam, auch die Substanz fortbestehen zu lassen. Einen solchen Versuch machte der Dominicaner Johann von Paris zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts in seiner *Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris alio quam sit ille, quem tenet ecclesia.* Wenn die Substanz des Brods unter ihren Accidenzien *in proprio supposito,* d. h. als eigenes Subject, bliebe, so wäre keine *communicatio idiomatum* zwischen dem Brod und dem Leib Christi, und man könnte nicht sagen, dass das Brod der Leib Christi wäre. Auf andere Weise aber könne die Substanz des Brodes bleiben unter ihren Accidenzien *non in proprio supposito, sed tracta ad esse et suppositum Christi, ut sic sit unum suppositum in duabus naturis.* Es ist nur Ein Körper mit Einer Corporeität, weil nur Ein Subject ist, und dieser Körper ist nicht blos vom Brod bedeckt, sondern Brod geworden. Man kann sich diess nur nach Analogie der verschiedenen Vorstellungen von der Person Christi denken. Bleibt die Substanz des Brods in ihrem eigenen *suppositum,* so wäre diess die Berengar'sche Vorstellung vom Abendmahl, analog der nestorianischen von der Person Christi; die Vorstellung Johann's von Paris wäre daher analog der orthodoxen. Brod und Leib wären in dem *suppositum* des Leibs ebenso eins, wie die beiden Naturen in der Person eins sind; aber was soll denn das von der Substanz unterschiedene *suppositum* sein? Diess ist ein völlig unklarer Begriff, bei welchem man nur etwa daran denken könnte, die substanzielle Form des Brods von der Materie zu unterscheiden. Darauf kam Durandus von St. Pourçain wieder zurück. Wenn eine Verwandlung der Substanz des Brods in den Leib Christi stattfinde, so geschehe sie, meinte er, *per hoc, quod corrupta forma panis materia ejus sit sub forma corporis Christi subito et virtute divina, sicut materia alimenti sit sub forma nutriti virtute naturae.* Der *modus* der Verwandlung, wie man sich

denselben gewöhnlich denke, sei *inintelligibilis*. Man müsse die Glaubensschwierigkeiten nicht häufen, sondern die Dunkelheiten *juxta documentum scripturae* aufhellen. Wie kann man sich aber im Sacrament eine solche Transsubstantiation des Brods in den Leib denken, wie der Verwandlungsprocess ist, durch welchen die Elemente der Nahrung in die Substanz des durch sie genährten Körpers übergehen?

Auch Occam rüttelte an der Transsubstantiationslehre. Er wollte die Möglichkeit des Zusammenseins des Leibes Christi mit einem andern Körper behaupten, ohne dass der letztere das Geringste von seiner vollen Realität zu verlieren brauche. Er unterscheidet daher ein *esse circumscriptive*, das die gewöhnliche räumliche, locale Gegenwart ist, und ein *esse diffinitive*, welchem zufolge zwei Substanzen an demselben Ort gegenwärtig sein können, ohne dass von der Realität derselben etwas eingebüsst werde, was er durch solche Analogien zu beweisen suchte, wie das Zusammensein der Seele mit dem Körper, das Sein eines Engels an einem Ort, die Coëxistenz des Leibs Christi mit verschlossenen Thüren oder dem Stein des Grabs, wobei aber das Unpassende dieser Beispiele sogleich in die Augen fällt, wenn man bedenkt, dass die spirituelle Existenz der Seele im Körper, oder des Engels an einem Ort auf eine körperliche Substanz, wie der Leib Christi ist, nicht übergetragen werden kann. Seine eigentliche Vorstellung war, dass auf dieselbe Weise, wie die Seele im Körper nur Einen Raum ausfüllt, so auch der Leib Christi in der Hostie enthalten sei, und zwar wie die Seele ganz vorhanden ist in jedem Glied, so auch der ganze Christus in jeder einzelnen Hostie. Man sollte meinen, Occam habe dadurch das Wunder vorstellbarer machen wollen, allein er begründet auch die Möglichkeit eines solchen Zusammenseins nur durch die göttliche Allmacht, wobei es keinen grossen Unterschied ausmacht, wie man sich die Sache denkt. Schliesslich behauptet er so-

gar doch wieder, dass die Substanz des Brodes nicht bleibe, aber nur aus Accommodation zur kirchlichen Lehre. Man sieht jedoch deutlich, dass das Verschwinden der Substanz des Brods für ihn keine wesentliche Bedeutung hat, er sieht auch keinen Widerspruch darin, dass die Substanz des Brods bleibt, weil der göttlichen Allmacht auch diess möglich sein muss, und diese Meinung scheint ihm *probabilior et magis consona theologiae, quia magis exaltat omnipotentiam Dei, nihil ab ea negando, nisi quod evidenter et expresse implicat contradictionem.* Die Möglichkeit des Zusammenseins des Leibs Christi mit jedem andern Körper ist seine Hauptvorstellung, die er ächt scholastisch durch die Idee der göttlichen Allmacht begründet, und als eine Annahme aufstellt, durch welche sich ebenso gut oder noch besser das in Frage stehende Problem lösen lasse [1]). Man hat diese Ansicht Occam's mit der lutherischen Abendmahlslehre zusammengestellt [2]). Die Grundanschauung ist bei beiden dieselbe, und Luther selbst hat seine Theorie auf dieselbe Weise durch die Unterscheidung eines *esse circumscriptive* und *esse diffinitive* gerechtfertigt, wie Occam. Unter den Sophisten, auf welche er sich beruft, um ihnen in diesem Punkt Recht zu geben, kann nur Occam gemeint sein. Seine Beweisführung war eine indirecte Widerlegung der Transsubstantiationslehre, da er es auf sich nahm, die Wirkung, welche die kirchliche Lehre aus der Transsubstantiation ableitete, auf andere Weise physisch oder metaphysisch zu erklären, durch eine Annahme, welche ein solches Wunder, wie das der Transsubstantiation, überflüssig machte. Dasselbe Interesse, welches Occam auf diese vermittelnde Vorstellung brachte, gibt sich auch sonst zu erkennen. Luther

---

1) Quaest. sup. 4. libr. sent. und Tract. de sacr. alt.

2) Rettberg, Occam und Luther, oder Vergleich ihrer Lehre vom h. Abendmahl. Stud. u. Krit. 1839. S. 69 f.

selbst berief sich auf den Cardinal von Cambray, Peter d'Ailly, welcher im vierten Buch seiner Sentenzen scharfsinnig darüber disputire, es sei viel wahrscheinlicher und es werden weit weniger überflüssige Wunder angenommen, wenn auf dem Altar *verus panis, verumque vinum, non autem accidentia esse astruerentur, nisi ecclesia determinasset contrarium.* Qu. 6. Ein gleiches Urtheil begegnet uns auch bei dem Grafen Picus von Mirandola, der in seinen Thesen im Jahr 1486 gleichfalls lieber die Coëxistenz von Brod und Wein als die hergebrachte Transsubstantiation vertreten wollte; ohne die Verwandlung des Brods oder die Vernichtung der Paneität könne geschehen, dass auf dem Altar der Leib Christi sei *secundum veritatem sacramenti eucharistiae,* doch wollte auch er diess nur *de possibili* verstanden wissen, nicht *de sic esse.*

Ehe wir von dieser stillschweigenden Beseitigung der Transsubstantiationslehre auf die entschiedenen Gegner derselben übergehen, sind hier einige kirchliche Erscheinungen zu erwähnen, welche zum Beweis davon dienen können, welche Consistenz die objective Realität der Verwandlung im Bewusstsein der Zeit schon erlangt hatte.

Da es Dogma der Kirche war, dass Christus substanziell in den geweihten Elementen des Abendmahls gegenwärtig sei, so entstand im dreizehnten Jahrhundert nicht blos die Sitte, die geweihte Hostie selbst förmlich anzubeten, sondern auch ein ihrer Verehrung ausschliesslich bestimmtes Fest, das sogenannte Frohnleichnamsfest, *festum corporis Domini,* das die Päpste Urban IV. im Jahr 1264 und Clemens V. im Jahr 1311 für die ganze Kirche anordneten. Es war die Sanctionirung des Transsubstantiations-Dogma's durch einen eigenen Cultus. Der deutsche Name kommt von dem altdeutschen Wort Frohn, soviel als Herr.

Je mehr in Gemässheit des Transsubstantiations-Dogma's der Gebrauch des Sacraments mit einem heiligen Schauer

erfüllen musste, um so mehr musste man auch darauf bedacht sein, jeder Gefahr einer Profanirung vorzubeugen. Wie aus diesem Grunde im zwölften Jahrhundert die bis dahin immer noch gewöhnliche Kinder-Communion vollends abgeschafft wurde, so kam nun im Laufe des zwölften Jahrhunderts auch die Gewohnheit auf, den Laien das Sacrament nur in der Gestalt des Brods zu ertheilen. Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus setzen noch die doppelte Gestalt voraus als allgemeine Sitte. Petrus vertheidigt sie, Sent. P. IV. dist. 11, mit dem dogmatischen Grunde: das Brod beziehe sich auf den Leib, der Wein auf die Seele, deren Sitz nach den Physikern im Blut sei. Daher müsse man Christus, ob er gleich in jeder Gestalt ganz sei, dennoch unter beiden Gestalten empfangen, damit nicht der Genuss nur unter Einer Gestalt sich auch nur auf das Eine von beiden, den Leib oder die Seele zu beziehen scheine. Aber schon Robert Pulleyn behauptet um das Jahr 1140 im achten Buch seiner Sentenzen, Christus habe die Austheilung der Eucharistie an die Laien dem Urtheil der Kirche überlassen, welche die schöne Einrichtung getroffen habe, das Fleisch Christi den Laien auszutheilen. Es würde gar zu gefährlich sein, wenn das Blut in seiner flüssigen Gestalt der Menge der Glaubigen in der Kirche ausgetheilt würde. Die Besorgniss der Verschüttung des Weins war die nächste Ursache der Kelchentziehung, aber schon vor ihr und unabhängig von ihr war man auf einen Gedanken gekommen, durch welchen sie auch dogmatisch gerechtfertigt werden konnte. Schon bei Anselm von Canterbury findet sich der Satz: *in utraque specie totum Christum sumi.* Ep. 4, 107. Die Anwendung dieses Satzes auf den Abendmahlskelch machte Alexander von Hales, welcher die Frage über die Kelchentziehung zuerst ausführlicher erörterte. Sent. 4. qu. 53. Die Frage ist, ob man den Leib Christi nur unter der Gestalt des Brods empfangen dürfe. Da

Christus bei der Einsetzung des Sacraments dasselbe unter der Gestalt des Brods und Weins ertheilt habe, so könne es scheinen, das Sacrament dürfe nur mit zwei Gestalten begangen werden. Auch sei ja der Leib Christi sacramentlich nicht unter der Gestalt des Weins, noch das Blut unter der Gestalt des Brods, der sacramentliche Genuss erfordere also die beiden Gestalten, und es frage sich, ob das Sacrament unter Einer Gestalt dieselbe Wirksamkeit habe, wie unter zwei. Darauf gibt nun aber Alexander von Hales die Entscheidung: Da Christus unter beiden Gestalten *integre sumitur*, so kann man den Leib Christi gar wohl auch blos unter Einer Gestalt empfangen, der des Brods, wie es beinahe überall von den Laien in der Kirche geschehe. Der bekannte Kanon des Papstes Gelasius beziehe sich nur auf den Priester. Die Kirche habe die Ertheilung des Sacraments unter der blossen Gestalt des Brods eingeführt, wegen der Gefahr der Verschüttung, sodann um den Fehler des Unglaubens zu beseitigen, der nicht ohne Grund stattfände, wenn das Sacrament immer unter den Gestalten des Brods und Weins gegeben würde, wie wenn der ganze Christus nicht auch schon in Einer Gestalt wäre. Alexander von Hales gibt zu, dass der Genuss des Sacraments unter zwei Gestalten, wie ihn der Herr eingesetzt hat, *majoris meriti*, oder *majoris efficaciae et complementi* ist; aber es ist auch schon der Genuss unter Einer Gestalt zureichend, und wegen der zuvor genannten Ursachen bedient sich die Kirche jener andern Weise. Diese Ansicht und Praxis war jedoch auch damals noch nicht allgemein. Das Bedenken, dass das Blut zwar im Leibe sei, aber nicht *ex virtute sacramentali, sed ex unione naturali*, war Albert dem Grossen so wichtig, dass er das Sacrament für unvollkommen erklärte, wenn es nicht sowohl aus dem Trank als aus der Speise bestehe. Erst Bonaventura und Thomas brachten die Frage vollends zur Entscheidung. Thomas unterscheidet zwar

auch die *vis sacramenti* von der *concomitantia naturalis* und *realis,* aber auch zwischen der Objectivität des Sacraments und der Subjectivität der Empfangenden. An sich gehört zwar zum Sacrament, dass beides genommen wird, Leib und Blut, weil in beidem die Vollkommenheit des Sacraments besteht; diess geschieht jedoch durch den Priester. Auf der Seite der Empfangenden muss die grösste Vorsicht stattfinden, dass nichts zur Beeinträchtigung des Sacraments geschehe, was so leicht bei dem Genuss des Bluts der Fall sein könnte, da in der so grossen Menge des christlichen Volks nicht alle die nöthige Discretion beobachten. Der Vollkommenheit des Sacraments wird daher nichts entzogen, wenn das Volk den Leib ohne das Blut empfängt, wofern nur der consecrirende Priester beides empfängt. S. th. III. qu. 80. art. 12. Bonaventura unterscheidet die *efficacia* und die *signantia* des Sacraments. Jene haben die Glaubigen auch schon *sub una specie,* zur *signantia* gehört beides, aber es ist nicht nöthig, dass die Glaubigen selbst beides empfangen. In Sent. IV. dist. 11. P. 2. art. 1. qu. 2.

Wie diese Auffassung des Sacraments ihren realen Grund in dem Transsubstantiationsdogma hat, so war sie auch schon durch die Opferidee hinlänglich vorbereitet. Ist das Sacrament des Abendmahls ein Opfer, so genügt es an dem priesterlichen Act. In Ansehung des Opfers galt als Dogma, dass in diesem Sacrament *Christus immolatur.* Doch nennt Thomas die Feier dieses Sacraments eine *imago quaedam repraesentativa passionis Christi, quae est vera ejus immolatio,* desswegen heisse die Feier dieses Sacraments eine *immolatio Christi.* Als Opfer hat es eine *vis satisfactiva,* aber bei der Satisfaction komme es mehr auf den Affect des Darbringenden an, als auf die Quantität der Oblation. Wenn also auch diese Oblation nach ihrer Quantität zureiche zur Genugthuung für jede Strafe, sei sie doch satisfactorisch für die, für die sie

dargebracht wird, oder für die Darbringenden nach dem Maasse ihrer Frömmigkeit und nicht für die ganze Strafe.

Was noch die Gegner der katholischen Lehre von den Sacramenten betrifft, so wurde die Kindertaufe schon von den Petrobrusianern und Katharern verworfen. Peter der Ehrwürdige, der Abt von Clugny, führt in seiner *Epist. adv. Petrobrus.* als erstes Kapitel ihrer Irrlehre die Läugnung des Satzes an, dass Kinder unter den Jahren, in welchen sie ihrer selbst sich bewusst sind, durch die Taufe Christi selig werden können; ein fremder Glaube, behaupteten sie, könne denen nicht nützen, welche noch keinen eigenen haben können, der Herr sage ja: wer glaubt und getauft wird, wird selig. Marc. 16, 16. Dasselbe meldet der Propst Evervin von Steinfelden in seiner *Ep.* an Bernhard von den Katharern: sie entkräften das Priesterthum der Kirche, und verwerfen die Sacramente, mit Ausnahme der Taufe, die sie aber nur bei Erwachsenen gelten lassen; von diesen sagen sie, sie werden getauft durch Christus, wer auch der Diener der Sacramente sein möge. An die Kindertaufe glauben sie nicht, wegen des Ausspruchs im Evangelium: wer glaubt u. s. w. Ihr Widerspruch ist daher ebendadurch um so bemerkenswerther, dass sie ihn durch die Berufung auf das Evangelium, die Lehre der Schrift zu begründen suchten. Auch die Waldenser sollen wenigstens nach dem Dominikaner Rainer, *contra Waldenses,* das Abwaschen der Kinder für nutzlos erklärt haben. In der Lehre vom Abendmahl läugnete Peter von Bruis nicht blos die Realität des Leibs und Bluts Christi in dem täglich und fortgehend in der Kirche dargebrachten Sacrament, sondern behauptete auch, dass es gar nichts sei und Gott nicht dargebracht werden dürfe. Der Leib Christi sei nur einmal von Christus selbst in dem Abendmahl vor seinem Leiden gemacht worden, seitdem aber nicht mehr. Es sei eine Lüge, wenn die Priester vorgeben, dass sie den Leib Christi machen und zum Heil der Seelen

austheilen. Ihr Hauptargument scheint demnach gewesen zu sein, dass den Händen einer verweltlichten Priesterschaft unmöglich etwas so Heiliges anvertraut sein könne.

Die tiefer eingehende Opposition gegen die katholische Lehre von den Sacramenten nahm erst mit Wicliff ihren Anfang. Wicliff liess zwar die Siebenzahl der Sacramente noch stehen, machte aber gegen mehrere ihren Mangel an Schriftmässigkeit geltend. Das Sacrament der Confirmation schien ihm, Trial. 4, 14, in der Stelle Apg. 8 nicht genügend begründet, ebenso wenig (c. 25) das der letzten Ölung, Jac. 5, 14. Es sei in dieser Stelle von dem Öl nur als einem natürlichen Mittel zur leiblichen Gesundheit und von der Wirkung des Gebets eines frommen Priesters die Rede. Bei der Busse unterschied er (c. 23) eine dreifache. Die erste ist die innere im Gemüth, die zwar gering geachtet, aber der Kraft nach die grösste ist, ohne welche die andern nichts nützen; die zweite ist die in ausdrücklichen Worten besonders an Gott gerichtete, wie die Väter des Alten und Neuen Testaments allgemein gebeichtet haben; die dritte ist die geheime vor dem Priester, auf welche man des Gewinns wegen den grössten Werth legt. Ob sie aber zur Seligkeit nothwendig und unter welcher Auctorität sie eingeführt sei, werde von Vielen bezweifelt. Niemand dürfe glauben, dass man ohne die Ohrenbeichte nicht wahre Busse thun und selig werden könne. Gegen die Kindertaufe hebt er die Einwendung hervor, wie Christus, der doch die sinnlichen Zeichen sosehr gehasst habe, ein solches Bad für so nothwendig zur Seligkeit habe halten können. Es streite mit der göttlichen Güte und Macht, dass Gott mit seinem ganzen Verdienst und Leiden ein Kind oder einen Erwachsenen nicht sollte selig machen können, ohne die Taufe von einem alten Weib oder einem Andern, der gewöhnlich ein Unglaubiger sei. Sein Hauptsatz ist jedoch, Christus billige zwar die Zeichen des alten und neuen Gesetzes, hasse

aber immer ihren Missbrauch. Für Missbrauch erklärt er die Belastung der Kirche mit Zeichen, von welchen sie Christus frei erklärt hat, das Zeichen der Taufe aber hat Christus selbst eingesetzt.

Der Hauptgegenstand seiner Bestreitung der Lehre von den Sacramenten war das Transsubstantiations-Dogma. Er handelt hievon in seinem Trial. IV, 2—10. Unter allen Häresen, welche je in der Kirche auftauchten, sei keine sophistischer und für das Volk verführerischer, als die Behauptung, dass das Sacrament der Eucharistie ein Accidens ohne Subject sei. *Nam spoliat populum, facit ipsum committere idololatriam, negat fidem scripturae* u. s. w. Man müsse genau auf die Lehre der Schrift achten, mit welcher früher auch die römische Kurie übereingestimmt habe. Erst seit der Loslassung des Satan seien, *dimissa fide scripturae*, so viele Häresen in dieser Materie in Umlauf gekommen. Es könne auch für einen Laien kein Zweifel sein, dass, wenn das Brod der Leib Christi ist, das Brod da ist, somit bleibt, und so beides zugleich ist Brod und Leib Christi. Dafür können *exempla grossa* angeführt werden. Es streite mit der Wahrheit, *quod homo, dum fit dominus vel praelatus ecclesiae*, aufhöre dieselbe Person zu sein, es bleibe *eadem substantia quodammodo exaltata*. So müsse man auch glauben, dass das Brod, kraft der sacramentlichen Worte, durch die Consecration des Priesters wird wahrhaft der Leib Christi, *et non desinit esse panis, quam humanitas, ex hoc quod fit Deus, desinit esse homo, cum natura panis non ex hinc destruitur, sed in digniorem substantiam exaltatur*. Man müsse entweder die Wahrheit der Schrift aufheben, oder nach menschlichem Sinn und Urtheil zugeben, dass das Brod da ist. Der Antichrist zerstöre durch die Härese von einem Accidens ohne Subject die Grammatik, die Logik und Naturkunde, und was am meisten zu bedenken sei, er hebe den Sinn des Evangeliums auf. Wie aber Gott

immer die natürliche Erkenntniss in den Laien erhalte, so erhalte er auch immer den katholischen Sinn in gewissen Clerikern, wie in Griechenland, oder wo es ihm gefalle. Die Ursache, dass die Menschen in diese Härese gefallen seien, sei, dass sie dem Evangelium nicht glauben, und lieber päpstliche Gesetze und apokryphische Aussprüche annehmen. Um näher zu bestimmen, wie das Brod der Leib Christi sei, unterscheidet Wicliff eine dreifache *praedicatio*, eine formale, essentiale und habitudinale, nur die letztere könne hier stattfinden. Er beruft sich auf Stellen, wie Matth. 11, 14. 1. Cor. 10, 4, Gen. 12. Alle diese Redeformen beweisen, *quod res subjecti ordinatur a Deo, rem praedicati secundum habitudinem figurare.* Ein katholischer Christ könne den Satz, dass das Brod der Leib Christi sei, nicht anders als figurativ verstehen, da eine Identification nicht möglich sei. Durchaus behandelt Wicliff die Transsubstantiationslehre als Härese, und die Annahme, dass das Brod bleibe, als die unläugbar schriftmässige. Er stellt in dieser Beziehung den ächt evangelischen Satz auf: *si essent centum papae et omnes fratres essent versi in cardinales, non deberet concedi sententiae suae in materia fidei, nisi in quanto se fundarerint in scriptura.* Nur auf bildliche oder geistige Weise ist das Brod der Leib Christi, somit auch nicht *dimensionaliter* oder *diffinitive*, sondern nur *virtualiter*. Ausdrücklich verwarf Wicliff auch die Vorstellung einer Impanation.

Wie Wicliff die falsche Vorstellung bestritt, die man sich von der objectiven Beschaffenheit des Sacraments machte, so legte Wessel das Hauptgewicht darauf, dass es bei den Sacramenten überhaupt vor allem auf das Verhalten des Subjects ankomme. Die Hauptsache ist ihm die Gemüthsverfassung des Empfangenden, das innige Verlangen nach der Seelenspeise: je weniger einer darnach verlangt, um so weniger Wirkung wird ihm zu Theil werden. So weit der Glaube dem Göttlichen sich nähert, so viel Frucht empfängt er. Wer

glaubt, der geniesst den Leib Christi, auch wenn er ihm nirgends äusserlich dargebracht würde. Dafür beruft er sich auf Paul den Eremiten, der so lange Jahre in der Einöde verweilte, und das wahre Leben nicht in sich gehabt hätte, wenn er nicht das Fleisch des Menschensohnes gegessen und sein Blut getrunken hätte. Wie wenig Messelesen und Beten wirke, sehe man an so manchen schlechten Päpsten, bei welchen die Fürbitte der frömmesten Menschen um ein exemplarisches Leben nichts gefruchtet habe. Er nahm keinen wesentlichen Unterschied an zwischen der Gegenwart und der Aneignung des Leibes und Blutes Christi, so wie des ganzen Christus im Abendmahl und derjenigen, die auch ohne das Sacrament durch lebendige Erinnerung und durch Gemüthserhebung stets in glaubigen Seelen stattfinden kann. Der Unterschied besteht blos darin, dass die Gegenwart Christi durch Erinnerung und Glauben einzig und allein eine innere Thatsache ist, die Gegenwart im Sacrament aber auch durch eine feierliche Handlung vermittelt wird. Wessel näherte sich am meisten der Zwingli'schen Lehre. Ausdrücklich unterschied er auch, wie Zwingli, ein geistiges und sacramentliches Essen des Leibes Christi. Sofern das Abendmahl ein Opfer ist, kann die priesterliche Handlung eigentlich nur von einem Priester verrichtet werden; da aber das Wesentliche und wahrhaft Förderliche im Abendmahl der innerliche geistige Genuss ist, so kann es als innere Handlung von jedem auch ohne Priester, auch in gänzlicher Abgeschiedenheit von Menschen gefeiert werden. Mit Verwerfung der Transsubstantiationslehre nahmen auch die böhmischen Brüder nur einen geistigen Genuss des Leibes und Blutes Christi an, obgleich sie sehr nachdrücklich erklärten, dass, sobald der ordinirte Priester die Einsetzungsworte gesprochen, das Brod der wahre, natürliche, aus der Jungfrau genommene Leib sei, und ebenso der Wein das natürliche Blut seines Leibs. Im Allgemeinen ist es durchaus die

symbolische Ansicht vom Abendmahl, welche diese Gegner der Transsubstantiationslehre entgegensetzten.

Über die Lehre vom Abendmahlskelch mag hier blos bemerkt werden, dass selbst Wessel noch die Kelchentziehung rechtfertigte durch die Behauptung, vermöge des wesentlich innerlichen Genusses nehmen die Laien auch am Kelche Theil, wenn sie auch äusserlich ausgeschlossen seien. Wenn der Apostel Paulus sage: „Unsere Väter haben von derselben Speise geessen u. s. w.“, so haben sie diess nicht auf körperliche Weise thun können, sondern blos innerlich. In demselben Sinne trinken auch heutzutag alle Laien das Blut des Herrn.

Die Lehre von der Kirche.

In demselben Verhältniss, in welchem die Kirche im Laufe der Periode zu ihrer concreteren Gestalt sich ausbildete, erhielt auch das Dogma von der Kirche neue positive Bestimmungen. Die allein seligmachende Kirche ist nun schlechthin die römische, und was vom Oberhaupt der Kirche, von Christus gilt, gilt nun auch von dem römischen Bischof, als dem Stellvertreter Gottes und Christi. Der wichtigste Theil der Lehre von der Kirche wird jetzt die Lehre vom Ablass, mit der ihr gegebenen Begründung. Das Gott allein zustehende Recht der Sündenvergebung sprach die Kirche in der Lehre vom Ablass in einer neuen Form für sich an. Ausgesprochen ist diess in dem zuerst von Alexander von Hales, Summ. IV. qu. 23, in dieser Bestimmtheit aufgestellten Satz: *Deus habet pro relaxato, quod ecclesia relaxat. Relaxationes indulgentiae*, werden diese Acte kirchlicher Sündenvergebung genannt. Vorausgesetzt wird dabei die Sündenvergebung im Sacrament der Busse. Da es aber nach katholischer Anschauung keine reine Sündenvergebung gibt, sondern immer noch etwas übrig bleibt, was der Mensch selbst zu leisten oder noch abzubüssen hat, so

kann man ihm auch dabei noch etwas nachlassen. Diess ist der Ablass; er bewirkt, wie Thomas von den *indulgentiae* sagt, die *remissio poenae residuae post contritionem et absolutionem et confessionem, sive sit injuncta sive non.* Wenn nun aber die Kirche es ist, welche diesen Ablass ertheilt, woher weiss sie, dass, was sie nachlässt, auch von Gott nachgelassen ist, *Deus pro relaxato habet, quod ecclesia relaxat?* Bisher konnte sich diese Gewissheit nur auf die Kraft ihrer *orationes* und *suffragia* stützen, und der Ablass nur als ihre Wirkung angesehen werden, nun aber wusste man ihn reeller zu begründen. Die Kirche hat selbst die Mittel in sich, Sündenstrafen zu erlassen, ohne dass sie dabei einzig nur auf die die Sünden vergebende Gnade Gottes rechnen muss, sie besitzt einen Schatz, aus welchem sie ihre Indulgenzen spenden kann. Schon von Alexander von Hales wird der Lehrsatz aufgestellt: *Indulgentiae et relaxationes fiunt de meritis supererogationis membrorum Christi et maxime de supererogationibus meritorum Christi, quae sunt spiritualis thesaurus ecclesiae.* Die Lehre von diesem *thesaurus* beruht vor allem darauf, dass Viele bei ihren Werken der Busse einen Überschuss über das haben, was sie für sich schuldig sind, so dass eine Menge von Strafen, wenn sie solche schuldig wären, hätten getilgt werden können. Es ist eine solche Menge solcher *merita* vorhanden, dass sie über alle Strafen, welche die jetzt Lebenden schuldig sind, weit hinausgehen, hauptsächlich wegen des Verdienstes Christi, dessen Wirksamkeit nicht blos auf die Sacramente beschränkt ist. Ist nun aber einmal ein solcher Schatz vorhanden, so muss er auch verwendet werden können, und es findet daher hier weiter der Satz seine Anwendung, dass der Eine für den Andern genugthun kann. Zunächst haben die Heiligen, bei welchen eine solche *superabundantia operum satisfactionis* sich findet, sie in der Kirche überhaupt niedergelegt, ihre *merita* sind ein Gemeingut der ganzen Kirche. Weil nun aber *ea, quae sunt*

alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium cujus, qui multitudini praeest, so kommt es den Bischöfen, als den Stellvertretern Christi, und in höchster Instanz dem *summus Pontifex* zu, aus diesem Schatz dem Einzelnen so viel als er für gut findet, mitzutheilen. Alle diese Sätze haben ihre Einheit in der *unitas corporis mystici*, d. h. in der Anschauung der Kirche als eines Organismus, in welchem der Einzelne von der Einheit des Ganzen getragen wird, welchem er als Glied angehört. Die Scholastiker konnten selbst die Frage nicht unerörtert lassen: *utrum indulgentiae tantum valeant, quantum pronunciantur*? d. h. ob nicht irgend eine *pia fraus* dabei stattfinde. Ihre Antwort war aber: *indulgentiae simpliciter tantum valent, quantum praedicantur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas, et ex parte recipientis caritas, et ex parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei et proximi utilitatem* [1]), d. h. der Ablass hat seine Wirkung, wofern nur anzunehmen, dass seine Ertheilung im Interesse der Kirche ist. Ausdrücklich wurde gelehrt, dass der Ablass nicht blos den Lebenden nützt, sondern auch den Gestorbenen; wenn er auch *principaliter* dem nützt, welcher das thut, wofür Ablass gegeben wird, so nützt er doch *secundario* und *indirecte* dem, für welchen Einer das thut, was die Ursache des Ablasses ist. Es sei kein Grund vorhanden, warum die Kirche die gemeinsamen Verdienste, auf welchen die Indulgenzen beruhen, nur auf Lebende sollte übertragen können und nicht auch auf Gestorbene.

Unter den Gegnern, welche diese Lehre schon vor der Reformation fand, stehen Wicliff und Wessel voran. Wicliff, Trial. 4, 32, nennt die päpstlichen Indulgenzen eine rohe Blasphemie und den Papst selbst wegen dieser Anmaassung den Antichrist. Weder der Papst, noch Christus könne dis-

1) Thom. in sent. IV. dist. 20. qu. 1. art. 3.

pensiren oder Indulgenzen ertheilen, *nisi ut aeternaliter deitas justo consilio definivit.* Er macht somit gegen die Willkür der Ablassertheilung die absolute göttliche Vorherbestimmung geltend. Gegen die *merita supererogata* wendet er ein, wie denn der Papst sie ihren eigentlichen Subjecten entziehen könne, es gelte auch hier der Satz, dass ein Accidens nicht ohne sein Subject sein könne. Die *hora merendi* sei für sie vorüber, weil sie selbst keinen Anspruch darauf machen, und was Einer verdient habe, dafür erhalte er auch die volle Belohnung: *plene juxta suum meritum praemiatur.* Das sittliche Verdienst lässt sich also vom sittlichen Subject nicht trennen. *Quomodo ergo Papa potest per rapinam talem imaginativam facere Deo et illis injuriam?* Die Schlüsselgewalt des Antichrist ist ein falsches Vorgeben. Man kann nicht so schliessen, Christus hat dem Petrus, seinem vorzüglichen Nachahmer, eine solche Schlüsselgewalt gegeben, also muss er auch dem Antichrist, der ihm im Leben und in den Worten entgegen ist, eine solche oder eine noch grössere Gewalt der Kirche einräumen. Der Papst stellt als Antichrist nur Gesetze auf, und was er bestimmt, soll als Evangelium Christi gelten. In solche endlose Blasphemien wird die bethörte Kirche verwickelt, besonders durch jenen Drachenschwanz, die Secten der Brüder, welche nur zum Trug der Kirche Lucifer's dienen. Wessel vermisst in der Lehre vom Ablass den Zusammenhang mit der Tradition der apostolischen Zeit und die Berechtigung von Seiten des Papstes. Die Vollmacht, Sünden zu vergeben, oder die Schlüssel des Himmelreichs, habe Christus nicht Einem, sondern der Einheit geschenkt, die Priester und der Papst seien also hier nichts als Diener Christi und der Kirche. Wessel stellt über den Ablass Thesen auf, welche mit den Thesen Luther's ganz zusammentreffen, sogar noch entschiedener den Ablass und die Grundlagen desselben, die Lehren von der Satisfaction und vom Fegfeuer bestreiten. Den Schatz

der Kirche setzte er in die Liebe. Wenn der Schatz der Kirche nicht innerlich, an sich ein Schatz ist, dann kann er es nicht durch den Papst werden, wer also an dem Schatz der Kirche theilnehmen und dadurch bereichert werden will, der kann es nur durch Liebe und durch stets wachsende Liebe. Schon dadurch ist dem Papst die Macht über den Schatz der Kirche abgesprochen. Was er aus ihm geben wollte, könnte er in jedem Fall nur geben, wenn er auch die Liebe gäbe, durch die es bedingt ist. Im Zusammenhang damit hob Wessel auch das besonders hervor, dass Schuld und Verdienst etwas Persönliches sind, somit auch nicht von dem Einen auf den Andern übergetragen werden können.

Die Eschatologie.

Die Lehre von den Sacramenten wurde in dem dogmatischen Systeme der Scholastiker in sehr enge Verbindung mit der Lehre von dem Zustand des Menschen nach dem Tode gesetzt. Den Zusammenhang beider Lehren bezeichnete man gewöhnlich so: *sacramentis liberatur homo a morte culpae, resurrectione a morte poenae.* Die *mors poenae* ist der physische Tod als ewige Trennung der Seele und des Leibs. Wegen dieses Gegensatzes der *mors culpae* und *mors poenae* wurde die Auferstehung als Mittelpunkt alles dessen betrachtet, was sich auf den Zustand des Menschen nach dem Tode bezieht. Daher theilt Thomas, Suppl. q. 69, die ganze Eschatologie in die *praecedentia resurrectionem, concomitantia et sequentia.*

Die mannigfaltigen Vorstellungen, die wir in den bisherigen Perioden über den jenseitigen Zustand des Menschen gefunden haben, giengen auch in den Lehrbegriff der Scholastiker über, und je freier sich ihre Speculation und Phantasie im Übersinnlichen bewegte, desto mehr lässt sich von ihnen auch auf diesem Gebiet erwarten. Es kann jedoch hier unsere Absicht nicht sein, die verschiedenen Phantasie-Ge-

bilde, wie sie z. B. in dem unter Anselm's Werken befindlichen Elucidarium zum Vorschein kommen, aufzuführen, wir sehen vielmehr hauptsächlich darauf, wie sich auch in diesen Vorstellungen der systematisirende Geist der Scholastiker ausdrückt. Daher folgen wir auch hier vorzüglich dem Thomas.

1. Das Fegfeuer. Dass die Seelen nach dem Tode in gewisse *receptacula* kommen, war alte Lehre. Thomas sucht zu erklären, wie die unkörperlichen Seelen an körperlichen Orten gedacht werden können, nämlich nur *secundum quod magis vel minus accedunt ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur, scilicet Deum, cujus sedem coelum scriptura esse denunciat.* Daher sind Seelen, die an der vollkommenen *deitas* theilnehmen, im Himmel, die, welche daran gehindert werden, am entgegengesetzten Ort. Hiemit entfernt Thomas das Räumliche aus der Vorstellung des jenseitigen Zustandes. Die Verschiedenheit der *receptacula* deducirt Thomas q. 69. art. 7 so: Die Seele ist nach dem Tode entweder *in statu recipiendi finale praemium, vel in statu, quo impeditur ab illo.* In jenem Fall gelangt sie entweder zum Guten, und diess ist das Paradies, oder zum Bösen, und diess ist in Hinsicht der *culpa actualis* die Hölle, in Hinsicht der *originalis* der *limbus puerorum.* Im zweiten Fall ist die Seele entweder *propter defectum personae,* und diess ist das *purgatorium, in quo detinentur animae, ne statim praemium consequantur propter peccata, quae commiserunt, vel propter defectum naturae, et sic est limbus patrum, in quo detinebantur patres a consecutione gloriae propter reatum humanae naturae, quae nondum poterat expiari.* So ist es demnach ein fünffacher Aufenthaltsort oder Zustand, Paradies, Hölle, Fegfeuer, und der *limbus* der Väter und der Kinder. In dem *limbus puerorum* sind die Kinder, die ungetauft sterben, in dem *limbus patrum* waren die Gläubigen vor Christus. Ihr *limbus* ist ein

etwas milderer Zustand als der *limbus puerorum*, weil sie durch den Glauben, den ungetaufte Kinder nicht haben, die Erbsünde als *infectiva personae* getilgt haben, und nur noch das *impedimentum naturae* zurückblieb, *pro qua nondum erat satisfactum plenarie.* Der *limbus patrum* heisst auch *limbus Abrahae*, weil Abraham das erste Beispiel des Glaubens gab; er gehört zur Hölle, sofern er doch immer noch ein mangelhafter Zustand war, ist aber seiner eigentlichen Beschaffenheit nach wesentlich von der Hölle verschieden, *superior pars inferni*, daher *limbus* genannt. Auch das Fegfeuer gehört zur Hölle im weiteren Sinn.

Auf die Frage, wie die vom Körper getrennten Seelen im Fegfeuer der Empfindung der Strafe, die in das materielle Feuer gesetzt wurde, fähig sind, gaben die Scholastiker verschiedene Antworten, die Thomas in der Annahme zu vereinigen suchte, das Feuer habe als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit die Kraft, den unkörperlichen Geist an einem bestimmten Orte festzuhalten, wodurch wirklich das Feuer dem Geist schädlich werde, sofern die Seele, wenn sie das Feuer als etwas sich schädliches sieht, durch das Feuer gequält wird. Das Quälende liegt somit zwar nur in einer Vorstellung der Seele, aber die Vorstellung ist von dem Feuer als einem äussern Gegenstande geweckt.

Ein Hauptpunkt bei der Lehre vom Fegfeuer war der Glaube, dass die Fürbitten, die *suffragia*, der Lebenden eine Linderung des Zustandes in demselben, und eine schnellere Befreiung aus demselben bewirken. Die Strafe des Fegfeuers ist *in supplementum satisfactionis, quae non fuerat plene consummata*, und ein Hauptsatz der scholastischen Theologie war es, *quod opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivus, sive mortus fuerit.* Ebenso kommen den im Fegfeuer Befindlichen die Gebete der Kirche, das Abendmahls-Opfer und Almosen zu gut. Denn die Liebe, welche das die

Glieder der Kirche einigende Band ist, erstreckt sich nicht blos auf die Lebenden, sondern auch auf die Todten, die in der Liebe sterben. q. 71. art. 2. Durch die *suffragia* werden die Todten mit den Lebenden in Liebe vereint, *et ideo illa opera praecipue nata sunt mortuis suffragari, quae maxime ad communicationem charitatis pertinent.* Dahin gehört namentlich das Abendmahl als *sacramentum ecclesiae unionis, continens illum, in quo tota Ecclesia unitur.* Alle diese Werke wirken denen, für welche sie geschehen, *ad impletionem satisfactionis, vel ad aliquid hujusmodi, quod statum non mutat,* d. h. aus dem Fegfeuer selbst können sie nicht erlösen. q. 71. art. 1. (Aus Veranlassung dieser Fürbitten handelt Thomas von der Anrufung der Heiligen und ihrer Fürbitte.) [1]) Später aber zweifelte man auch daran nicht, je mehr überhaupt der Werth des Ablasses stieg. Daher ist die Lehre von dem Fegfeuer in Verbindung mit der Lehre von der Wirksamkeit der Fürbitten und Indulgenzen eine von denjenigen, welche unmittelbar vor der Reformation hauptsächlich den Unwillen und die Verachtung aller Besserdenkenden erregte. Einer der Gegner dieser Lehre war namentlich der niederländische Theolog Joh. Wessel (geb. zu Gröningen im Jahr 1419), einer der Vorläufer der Reformation. Unter mehreren, die anstössigsten kirchlichen Lehren jener Zeit betreffenden Schriften, wie z. B. *de thesauro ecclesiae, de sacramento poenitentiae,* handelt auch eine *de purgatorio,* in welcher er ungefähr wie Origenes, vom Fegfeuer sagte: es sei kein körperliches und mehr geistig als strafend, Gott selbst sei das verzehrende Feuer, welches alles von Schlaken reinige. Würden die Ablassprediger dieses Feuer bedenken, sie könnten nicht so leichtsinnig nach dem Tode vollkommene Sündenver-

1) Diess Letztere behauptet Thomas ausdrücklich. Vergl. auch q. 71. art. 10. *Non sequitur, quod praelatus ecclesiae possit pro suo arbitrio animas a purgatorio liberare.*

gebung versprechen. In ähnlichem Sinn wollten die böhmischen Brüder das Fegfeuer nach 1. Cor. 3, 13 nur vom gegenwärtigen Leben verstehen, das Fegfeuer im künftigen Leben sei ungewiss. Noch ist zur Geschichte dieser Lehre zu bemerken, dass sie auch bei den Vereinigungsversuchen, die auf der Synode zu Florenz im Jahr 1439 zwischen der griechischen und lateinischen Kirche stattfanden, zur Sprache kamen. Die Griechen, die kein Reinigungsfeuer unmittelbar nach dem Tode annahmen, traten damals der lateinischen Kirche bei, aber die Vereinigung hatte keinen Bestand.

Zu den *praecedentia resurrect.* gehörte ferner das Weltende. Die Welt wird durch materielles Feuer zerstört, doch ist es kein völliger Untergang, sondern blos eine Reinigung derselben und ihrer Elemente durch's Feuer. Alle Lebende werden dadurch in Asche aufgelöst, die Gottlosen gepeinigt, die Guten aber, in welchen nichts sich findet, was der Reinigung bedarf, werden keine Schmerzen empfinden.

2. Lehre von der Auferstehung. Ihre Realität gründete Thomas qu. 75. art. 1 hauptsächlich auf den Satz, dass *status animae in corpore perfectior est quam extra corpus, quia est pars totius compositi.* Man dürfe nicht sagen, dass der vollkommenste Zustand der Seele derjenige ist, in welchem sie von dem Körper getrennt ist, weil sie in diesem Zustande Gott ähnlicher sei; *tunc enim est aliquid maxime conforme Deo, quando habet, quidquid suae naturae conditio requirit, quia tunc perfectionem divinam maxime imitatur.* Ausdrücklich wurde jedoch die Auferstehung als ein Wunder der göttlichen Allmacht betrachtet. Über den Zeitpunkt der Auferstehung hatten die Scholastiker die eigene Vorstellung, dass sie in der Morgendämmerung stattfinde, wenn die Sonne im Osten, der Mond im Westen stehe, weil diese Gestirne am Ende der Dinge denselben Standort wieder einnehmen müssen, den sie im Anfang gehabt haben. Eigenthümlich ist auch die Be-

hauptung, dass die noch lebenden Menschen nicht verwandelt werden, sondern vorher sterben müssen, um auferweckt zu werden, weil alle wegen der Erbsünde dem Tode unterworfen sind. Qu. 78. art. 1. Sehr ausführlich untersucht Thomas die Identität des Auferstehungskörpers, und behauptet, es werden alle Glieder auferweckt werden, auch Nägel, Haare, flüssige Theile, überhaupt alles, was zu einem wirklichen menschlichen Leibe gehört, doch nur in demjenigen Maasse der Materie, die der Körper beim Tode hatte. Alle werden aber in jugendlicher Gestalt und Grösse auferstehen. Die Körper der Frommen werden impassibel, ausserordentlich fein, obgleich betastbar sein, sich so schnell bewegen, als ihre Seelen, und so hell und glänzend sein, dass sie nur von einem verklärten Auge gesehen werden können. Die Körper der Gottlosen sind incorruptibel, aber nicht impassibel, und haben alle *defectus, qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, sicut ponderositas et similia.*

Unter den häretischen Secten, die in unserer Periode auftreten, verwerfen die Katharer die Lehre der Auferstehung wenigstens im kirchlichen Sinn. Sie liessen die Seelen sogleich, wenn sie den Körper verlassen, zur ewigen Ruhe oder Strafe übergehen. Doch scheinen sie eine Wiedervereinigung mit einem früheren Körper angenommen zu haben. Sie hielten nämlich die Seelen für angelische Geister, die wegen stolzen Abfalls vom Himmel herabgestürzt, ihre ätherischen Leiber verlassen haben, und lehrten, *ipsas animas*, wie ein Schriftsteller dieser Periode sagt, *post successivam qualiumcunque septem corporum terrenorum inhabitationem, quasi tunc demum poenitentia peracta, ad illa relicta corpora remeare.* Läugnung der Lehre von der Auferstehung sah man überhaupt als ein charakteristisches Merkmal der Häretiker des Mittelalters an; so werden sie auch von den Dichtern jener Zeit charakterisirt.

Mit der Auferstehung der Todten ist das Weltgericht verbunden. Es ist der Act, durch welchen die Schöpfung ihre letzte Vollendung erhält, und es erfolgt dabei die allgemeine Scheidung der Guten und Bösen, weil nun keine Möglichkeit mehr stattfindet, dass die Guten den Bösen, und die Bösen den Guten nützlich werden. Das Gericht selbst werde nicht durch eine *locutio vocalis*, die zu viel Zeit erfordern würde, sondern nur innerlich im Gemüthe, *mentaliter* gehalten.

3. Lehre vom Zustand der Seligkeit und Verdammung. Die Seligkeit wurde allgemein in die Anschauung Gottes gesetzt. Zum Genusse der Seligkeit gelangt die Seele der Frommen zwar unmittelbar nach dem Tode, aber doch wird derselbe durch die Wiedervereinigung mit dem Leibe, die zur Vollkommenheit ihres Wesens gehört, extensiv und intensiv erhöht. In Hinsicht dieser Lehre zog sich Papst Johann XXII. den Vorwurf der Ketzerei zu. In den Streitigkeiten, welche er mit dem Franciscaner-Orden hatte, wurde ihm namentlich von dem Scholastiker Occam, einem Mitgliede dieses Ordens, unter andern Ketzereien auch diese Schuld gegeben: Er läugne, dass die Seligen vor dem jüngsten Tage zum Anschauen Gottes selbst gelangen, wenn sie auch gleich durch das Fegfeuer hinlänglich gereinigt wären. Johann beharrte auf dieser Meinung. Als er sich aber dem Tode näherte, und es doch für besser erachtete, als rechtglaubiger Papst zu sterben, erklärte er noch in einer eigenen Bulle, er glaube mit der katholischen Kirche, dass die gereinigten Seelen sogleich zur Anschauung des göttlichen Wesens gelangen.

Wie diese möglich sei und gedacht werden müsse, dazu bot Thomas, qu. 92. art. 1, seinen ganzen Scharfsinn auf, indem er von der Bemerkung ausgeht, die Anschauung Gottes sei nach den Theologen ebenso der Endzweck des menschlichen Lebens, wie die Philosophen die höchste Glückseligkeit in die Erkenntniss des reinen Seins der von der Materie getrennten

Substanzen setzen. Die Erklärung, die er hierauf gibt, ist jedoch so metaphysisch-abstract, dass ich davon nur diess aushebe: Das göttliche Wesen verhält sich zum menschlichen Verstande dabei wie sich die Form zur Materie verhält. *Cum divina essentia sit actus purus, poterit esse forma, qua intellectus intelligit,* desswegen vergleiche der *Mag. sent.* die Vereinigung der Seele mit dem Leib mit der *beata unio, qua spiritus unitur Deo.* Hiemit scheint weiter nichts gesagt zu sein, als dass bei der Anschauung Gottes alle Thätigkeit von dem göttlichen Wesen ausgeht, dass Gott selbst die Form ist, durch welche der menschliche Verstand Gott dem Wesen nach erkennt. Nach Thomas wird der Mensch durch das Erkennen mit Gott eins, die Seligkeit ist das höchste Wissen als Anschauung. Nach Duns Scotus wird die Seligkeit nicht durch den Verstand, sondern den Willen vermittelt; sie wird daher als ein praktisches Verhalten gedacht, durch das man sich in die Einheit mit Gott setzt, *ubi objectum beatificum est idem cum ipso beato.* (In Sent. 4. dist. 49. qu. 2, 27.) Eine leibliche Anschauung Gottes nahm Thomas nur insofern an, sofern Gott in den Creaturen, und besonders in dem verklärten Leibe Christi, gesehen werden kann. Die Verschiedenheit der Stufen der Seligkeit richtet sich nach dem Grad der Liebe, denn alles Verdienstliche kommt bei allen Tugenden aus der Liebe.

Zu der eigenthümlichen Form, unter welcher die Scholastiker die Lehre von der künftigen Seligkeit darstellten, gehört, was sie 1. über die *dotes,* 2. über die *aureolas* lehrten. *Dotes* werden von den Scholastikern die göttlichen Geschenke genannt, mit welchen die Seligen zu ihrem Schmucke ausgestattet werden. *Dos est perpetuus animae et corporis ornatus, vitae sufficiens, in aeterna beatitudine jugiter perseverans.* Es liegt dabei die Vergleichung mit der *dos* zu Grund, mit welcher eine Braut für die Ehe ausgestattet wird, und man dachte sich ein *spirituale matrimonium* zwischen Christus und der Seele.

Diese *dotes* sind nicht die *beatitudo* selbst, sondern nur die Dispositionen und Fähigkeiten zur Seligkeit, die Aussteuer der Seele, welche sie aus dem gegenwärtigen Leben für das künftige erhält. Man nahm drei solche den drei theologischen Tugenden entsprechende *dotes* an, die *visio* in Beziehung auf die *fides*, die *comprehensio* in Beziehung auf die *spes* und die *fruitio* oder *dilectio* in Beziehung auf die *charitas*. Was also die Seele aus dem gegenwärtigen Leben als ihre Ausstattung für das künftige mitbringt, ist, dass der Glaube seiner Natur nach zum Schauen wird, die Hoffnung zum Besitz, die Liebe zum Genuss. Mit den *aureolae* verhält es sich so: Die wesentliche Belohnung des Menschen, die seine Seligkeit ist, besteht in der vollkommenen Vereinigung der Seele mit Gott, diese Belohnung wird wegen der Vergleichung des Lebens mit einem Kampf *corona* oder *aurea* genannt. Weil nun aber von dem *essentiale praemium* noch das *accidentale* unterschieden werden kann, so gibt es nicht blos eine *aurea*, sondern auch *aureolae*, die in der Freude über vollbrachte Werke bestehen, in welchen sich ein besonderer ausgezeichneter Sieg darstellt, und sind *praemia superaddita*. Solche *aureolae* sollten namentlich den Jungfrauen, den Märtyrern und den Doctoren der Theologie zu Theil werden. Den Jungfrauen, weil sie die Lust des Fleisches, den Märtyrern, weil sie die Welt, den Doctoren der Theologie, weil sie den Teufel überwinden. Den vollkommenen Sieg über den Teufel trägt nämlich derjenige davon, der ihn nicht blos von sich, sondern auch von andern zurücktreibt; diess geschieht durch die *praedicatio* und *doctrina*, und zwar kommt nicht blos den Prälaten die *aureola* zu, die *ex officio* predigen und lehren, sondern allen, *qui licite hunc actum exercent;* auch den Prälaten kommt die *aureola* nicht zu, wenn sie nicht wirklich predigen.

Über den Zustand der Verdammten wurde das Gewöhnliche gelehrt. Eine schauervolle Beschreibung desselben gibt

der Verfasser des Elucidarium, dessen Phantasie überhaupt Himmel und Hölle in den mannigfaltigsten Bildern auszumalen wusste. So weiss er denn auch von neun ausgesuchten Arten der Strafe, weil die Gottlosen den Umgang mit den neun Ordnungen der Engel und ihre Freuden verschmäht haben. Das Feuer, in welchem sie gequält werden, dachte sich auch Thomas als ein materielles und unter der Erde. Über die Ewigkeit der Höllenstrafen war nur Eine Stimme. Die Gründe, mit welchen man sie rechtfertigte, waren hauptsächlich: die Gottlosen haben gegen Gott, der der Unendliche ist, gesündigt, *unde, cum non possit esse infinita poena per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitae, requiritur, quod sit saltem durationе infinita.* Ferner: die Schuld bleibt ewig, da die Schuld nicht ohne Gnade erlassen werden kann, und da der Mensch nach dem Tode keine Gnade mehr erlangen kann, so hört auch die Strafe nicht auf. Nur wer im Glauben der katholischen Kirche stirbt, und vor dem Tode die Erlassung aller Todsünden erlangt hat, entgeht der ewigen Strafe. So bestimmt also der Moment des Austritts aus der sichtbaren Kirche in diesem System das Schicksal des Menschen für die ganze Ewigkeit. Diess ist der Begriff der katholischen Kirche des Mittelalters, von der wir nun Abschied nehmen.

Register.

A.

Abälard 207 f. 212. 220. 235. 251 ff. 288. 352. 357. Ab. und Bernhard von Clairv. 219 f. 281. 355 f. 358. 425. Ab. und der Realismus 231. Apologetik 270 f. 274. 351. Über Auctorität der Kirchenväter 289, Apostel und Propheten 296. Wunderbegriff 276. Glauben und Wissen 281. Trinität 282. 351 ff. 360. Allmacht Gottes 325 f. 382 f. Erbsünde 400 f. 425. Christologie 405. Erlösung 423 ff. 426.

Abdal-Melek 20.

Abendmahl 30 f. 37. 150. 152 ff. 474 ff. 499. s. Sacram.

Ablass 492 ff. 499.

Absolution 471 f.

Adam, seine Sünde 135 f. 140 f. 359 f. 401 f. Adam und Christus 411 f.

Adelmann 36 f. 176. 189.

Adoptianismus 12 f. 106 ff.

Aelbert, Erzbischof 6.

Aeneas, Bischof 146.

Africa 93.

Agatho, Bischof 97 f.

Agobard, Erzbischof 40. 43 f. 110 f. 116.

Akephaler 22.

Alanus von Ryssel 245. 268.

Albert M. 208. 218. 232. 247. 257 f. 259. 404. 427. Wunderbegriff 277. Dasein Gottes 314. Sacram. 468.

Albert, Bischof von Halberstadt 454.

Albigenser 29 f.

Alcuin 6. 10 f. 26 f. 33. 42. 43. 45; über Trinität 57; Filioque 59; im adoptianischen Streit 109 f. 111 f. 116 f. 119. 121; über Abendmahl 160 f.; Eschatologie 195.

Alexander III. 407.

Alexander von Hales 208. 218. 247. 256 f. 363 f. 373. 375. 393. 404. 427. 464. 467. 479. 484 f. 492 f.

Alexandrien 89. 206. Alexandriner 254.

Alexius Comnenus 202.

Allegorie 8. 25.

Altes Testament 18. 34. 42. 269. 294. 371; Sacram. des A. und N. T. 462 f. 464. 475.

Amalarius, Diac. 161.

Amalarich von Bena 217. 327 f. 371.

Ambrosius 176. 178.

Amalo, Erzbischof, 35. 130.

Anastasius 96. II. 99.

Anastasius Sinaita 152.

Anselm 1. 38. 229 f. 249 ff. 251 f. 268. 288. 350. 355. 360. 497; Realismus 350; Glauben 212. 235; Glauben und Wissen 282 ff.; Ontolog. Beweis 298 ff. 309; Wesen Gottes 317 f. 327. 331; Gott und Freiheit 339 f. 378; Trinität 343 f.

364; Filioque 367 f.; Schöpfung 371 f. 373; Welt 377 f.; das Böse 378. 395; Teufel 390; Seele 392; Erbsünde 396. 399. 401; Maria 404; Satisfactions-Theorie 417 ff. 425. 427 f. 433; Prädestination und Freiheit 450; Abendmahl 484.
Anthropologie 74 ff. 391 ff.
Antiochien 206.
Aphthartodoketen 152.
Apokalypse 42 f.
Apokryphen 42.
Apollinaris 75. 89. 94.
Apologetik 17. 38 ff. 259 f. 267 ff.; Apologetik und Dogmatik 278.
Apostel 273. 296. 467 f.
Apostolische Zeit 18. 495.
Araber 20. 23. 88. 92. 107. 217 f. 269.
Aristoteles 11. 23. 30. 48. 75. 216 f. 227. 229. 232. 238. 239 f. 251. 256. 258. 260. 262. 314 f.
Arius 94. 356.
Armenien 18.
Athanasius 22. 202.
Auctoritätsprincip 13. 37. 212. 236 f. 246. 287 f. 290 f. 353. 377. 408. 457. 465.
Auferstehung 500 f.
Augustin 7 f. 11. 25. 27. 30. 35. 42. 78. 81. 85. 123. 125 f. 129 f. 141. 144. 149. 165. 176. 179. 251. 256. 277. 279. 287. 291 f. 314. 345. 352. 379. 396. 400. 403. 419. 425. 438. 450. 464. 474. s. Thomas.
Augustus 40.
Aventinus 229.

B.

Baco, Rog. 239 ff.
Bagdad 217.
Bardanes 98.
Bartholomäus von Edessa 41.
Basilius d. Gr. 7. 22. 154. 203.
Baumgarten-Crusius 118 f. 209. 229.
Beatus 108.
Bec, Kloster 38. 176. 250.
Beda, Venerabilis 5 f. 28. 34. 42. 195; über Abendmahl 160.
Beichte 471.
Benedict, Abt 109.
Berengar 12. 30. 36 f. 38. 175 ff. 183 ff. 241. 474. 480.
Berengarianer 191 f.
Bernhard von Clairvaux 219. 223. 253. 254 A. 255. 281. 355 f. 358. 393. 404. 425. 438. 474. 484.
Bibelübersetzungen 293.
Biel, Gabriel 218. 247. 265. 436. 463.
Bildercultus 23. 46. 73. 158. 161.
Bischöfe 494.
Böse, das 68 f. 124. 135. 142. 147. 196. 378. 390. 395. 454.
Boëthius 11. 227. 251. 314.
Bonaventura 208. 235. 247. 261. 277. 284. 342. 394. 396 f. 404. 427 f. 432 f. 463 f. 468. 476. 478. 486.
Brüder, vom gemeinsamen Leben 266; böhmische 491. 500.
Bruno von Angers 177 f. 180.
Busse, als Sacrament 467 ff. 471. 488. 492.

C.

Calvin 190 f.
Capella, Martianus 11.
Cappadozische Kirchenlehrer 7.
Carisiacensia, capitula 147 f.
Cassian 127.
Cassiodor 11.
Cerularius, Patriarch 26.
Cherson 96.

Christenthum, sein Wesen 17. 47. 211. 273. 280; apostolisches 293.
Christlieb 32 A.
Christologie 17. 88 ff. 405 ff. 429 f. 480; kirchliche Lehre 120 f.; Communicatio idiomatum 102. 414.
Christus, bei den Muhamedanern 40 f.; Nothwendigkeit der Menschwerdung 424; Wissen 110. 415; Tod Christi 82. 420 f. 427 f. 430 f. 473; Geburt 121; Versuchung 83; Taufe 113; Haupt der Kirche 429 f.: Priesterthum 465.
Chrysostomus 22.
Classische Bildung 3 f. 6. 35. 240. 251. 260.
Clemens V. 483; VI. 437; VIII. 262.
Clugny 253.
Cölln-Münscher 364.
Colonna, Aegidius 382 f.
Confirmation 465 f. 488.
Constans, Kaiser 94 f.
Constantin, Kaiser 93; Pogonatus 96.
Constantinopel 201.
Corbeil 252.
Corbie 32.
Corduba 217.
Corvey 32. 165.
Cosmas, Mönch 20.
Cosmologischer Beweis 48. 314.
Cousin 255.
Creatianismus 392.
Cultus 2. 18; s. Bildercultus.
Cyrill von Alex. 22. 98.
Cyrus, Bischof 89 f. 97.

D.

Dämonologie 73 f.
Damascus 20.
David von Dinanto 217. 327 f.
Deoduinus von Lüttich 178.
Desiderius, Bischof von Vienne 4.
Deutschland und deutsche Kirche 6. 10. 33. 38. 175. 201. 208.
Dialektik 11 f. 23. 27. 30 f. 38. 186. 199. 205. 216 f. 222. 229. 235. 238. 244. 250 f. 254. 260 f. 262 f. 297. 347. 357. 360. 375. 385. 417. 460.
Dionysius Areopagita 17. 24. 28. 30. 51. 71 f. 89. 150. 205. 218. 258. 316 f. 319. 330. 379. 384 f.
Dogma, seine Entwicklung 1 ff. 7 ff. 18. 199 ff. 209 ff.
Dogmatik 8 f. 20. 25. 202 ff. 241 ff. 260.
Doketismus 100. 120 f.
Dominicaner 257. 264. 268. 270. 329. 405. 436. 480. 487.
Domnus, Bischof 96 f.
Dorner 105. 118 f.
Dreicapitelstreit 46.
Druthmar, Christ. 172.
Dualismus 18. 418.
Duns Scotus 208. 233. 235 f. 247. 262 f. 416; D. Sc. und der Realismus 229 f.; D. Sc. und die Franciscaner 264. Offenbarung 277 ff. 285. 292 f.; Theologie 298; Dasein Gottes 305. 309 ff.; Erkennbarkeit 316; Wesen und Willen 323 f. 435; Eigenschaften 332 f.; Wissen des Künftigen 341 f.; Trinität 366 f.; Heiliger Geist 369; Schöpfung 375. 377; Freiheit 382. 447 f. 452; Engel 386. 388. 390 f.; Urzustand 394; Erbsünde 399 f.; Maria 404 f.; Menschwerdung 411 f.; Person Christi 416 f.; Erlösung 432 ff.; Gnade 448 f.; Prädestination 452; Glaube 457 f.; Sacramente 462 f. 464 f. 471; Op. operat. 463; Seligkeit 503.
Durandus de S. Porciano 247. 265.

315. 367. 382. 436. 462. 468. 480 f.

E.

Ebenbild Gottes 74. 78. 81. 87. 144. 392 f.
Eberhard von Friaul 126 f.
Eckart von Strassburg 226. 328.
Egbert, Erbischof 6.
Egido von Prüm 166.
Ehe, als Sacrament 468 f.
Ekthesis 92. 94.
Elipandus 106 ff.
Elucidarium 497. 505.
Engel 48. 71 ff. 75. 77. 384 ff. 419; Verehrung 73.
Engelhardt 328.
England und englische Kirche 5 f. 9. 26. 27 f. 38. 109.
Epiphanius 22.
Erasmus 256.
Erlösung, Lehre von der, 82 ff. 136. 236. 417 ff.
Erwig, König 39.
Etherius, Bischof 108.
Eugen III. 357. 359.
Euthymius Zigabenus 202 f. 269.
Eutychianismus 91.
Evervin von Steinfelden 487.
Exegese 8. 25. 34. 261.

F.

Facundus von Hermiane 46.
Fegfeuer 194 f. 495. 497 f.
Felix, Bischof 106 f. 109. 113 f. 116.
Filioque 58 f. 367 f.
Florus, Diaconus 36. 130. 144.
Florus, Magister 172.
Fränkische Kirche 34. 58 f. 72. 108. 206.
Franciskaner 256 f. 261 f. 263 f. 405. 436. 502.
Frankreich 6. 9. 26. 38. 175. 357.
Fredegis von Tours 43 f.
Freiheit 68. 76. 123 f. 140 f. 144. 146. 326. 378. 382; Präscienz und Freiheit 339 f.
Frollent von Senlis 177.
Fronleichnamsfest 483.
Frudegard 32. 165.
Fulbert von Chartres 36.
Fulbert, Canonicus 252.
Fulco 346.
Fulda, Kloster 126.
Fulgentius 124. 126. 134.

G.

Gajaniten 153.
Gale, Thomas 28. 32 A.
Gaunilo 300 f. 304.
Geist, heiliger 58 ff. 107. 155. 162. 164. 329. 345. 352 f.; Ausgang 204. 363. 367 f.
Gelasius 485.
Gennadius 127.
Georgius, Patriarch 97.
Gerberon 251. 267.
Gerbert 174 f.
Gerson 226. 261. 327.
Gieseler 178. 255. 438.
Gilbert de la Porée 207 f. 220. 357 f. 405.
Gilbert, Abt 267.
Glauben, bei Scotus Erigena 14; Thomas 443. 455 ff.; Glauben und Wissen 14. 211. 226. 234 ff. 281 ff.
Gnade, Lehre von der 123 ff. 140 f. 438 ff.
Gnostisch-manichäische Secten 18.
Gott, Lehre von, 17. 47 ff. 297 ff. 374. 418. 428; Präscienz des Bösen 68. 70. 141; Unveränderlichkeit 133.
Gottschalk 30. 33. 34. 56. 125 ff.; Lehre 131 ff. 141. 144. 148 f.

Gratian 467.
Gregor von Nazianz 7. 17. 22. 24. 30. 84. 203. 205.
Gregor von Nyssa 17. 22. 30. 203.
Gregor I. 1. 5. 7. 24 f. 26. 43. 45 f. 179; über heidnische Literatur 3 f.; Engel 72. 390; Erlösung 83 f. 85. 425; Gnade 125; Eschatologie 195 f.
Gregor VII. 178 ff. 191.
Gregor X. 259. 261; XI. 454.
Gregorius, kaiserlicher Statthalter 93.
Gregorius de Arimino 403.
Griechische Bildung 3. 6. 251. 260; griechisches Reich 201.
Guitmund von Aversa 180. 192.

H.

Hadrian, Abt 5.
Hadrian I. 108.
Häretiker 17 f. 48 f. 501.
Haimo von Halberstadt 173.
Hautvilliers 128 f.
Hegel 65. 209. 212.
Heidelberg 266.
Heidenthum und Christenthum 3. 39. Heiden nach D. Scot. 449.
Heilige 73. 493. 499.
Heinrich I. von Frankr. 177 f.
Heloise 252.
Helvidius 121.
Heraklius 89. 92.
Heribald von Auxerre 166. 174.
Hierarchie 2. 18. 34. 200; himmlische 72.
Hieronymus 121. 176. 179.
Hilarius 116.
Hildebert de Lavard., Erzbischof von Tours 241 f. 471. 474.
Hildebrand s. Gregor VII.
Hinkmar 31. 34 f. 36; über Trinität 56; im Gottschalk'schen Streit 127 f. 130 f. 138. 145 f. 148 f. Abendmahlstreit 173 f.
Hiob 25.
Hjort 32 A.
Honorius I. 90 f. 93. 97 f. II. 30.
Hugo von St. Victor 222 f. 242 f. 255. 257. Über Vernunft und Offenbarung 286 f. Tradition 188 f. Dasein Gottes 303. Allmacht 337 f. 382. Trinität 360. Seele 392. Ebenb. G. 393. Urzust. 394. Erlös. 425 f. Sacram. 466. 472. 484.
Hugo von Langres 176. 190.
Humbert, Cardinal 179.
Hurter 207.
Hypostase 54 f. 102.

I.

Impanation 192.
Innocens II. 219. III. 208. 328. 464.
Inspiration 43 ff. 295 f.
Irland 28.
Isidor von Sevilla 5. 7. 8. 26. 34. 39. 42; über Erlösung 84. Prädestination 124. 134.
Italien 9. 26. 38.
Joachim von Floris 359. 371.
Johannes, der Täufer 218.
Johannes von Damascus 7. 8 f. 19 ff. 40 f. 43. 203. 269; über Tradition 46. Gottesbegriff 47 f. Trinitätsl. 54 f. Heil. Geist 61. Schöpfung 62. Vorsehung 67 f. Engel 71 f. 75. 77. Bilder 73. Teufel 73 f. Mensch 74 ff. Freiheit 76. 123. Sünde 76 f. Unsterblichkeit 77. Ebenbild G. 74. 78. Christologie 101 f. Erlösung 82 f. 84. Gnade 123. Sacramente 150 ff. Abendmahl 153 ff.
Johannes, Mönch 60. 346.
Johannes IV. 93. 98. XXII. 259. 502.
Johannes, Patr. 99.
Johannes von Salisbury 221. 227. 239.

Johannes von Montesono 405.
Johann von Cornwall 407.
Johann von Paris 480.
Josephus 279.
Judenthum 17 f. 39. 267 ff. 270 f. 273. 279. 449.
Julian, Erzb. von Toledo 39.
Justinian 45.

K.

Kalliopas, Exarch 95.
Kanon 42 ff. 279. 287.
Kant 309. 315.
Karl M. 10. 26 f. 42. 59. 107 f. 116. 161.
Karl der Kahle 28. 31 f. 129 f. 145. 148.
Karolingisches Zeitalter 9 f. 174.
Katharer 293. 487. 501.
Kelchentziehung 484 f.
Kirche 195. 492 ff.; alte 3. 6 f. 209 f. 216.; katholische 18. 88. 260. 292. 465. 492.; lateinische und griechische 19. 42. 59 f. 61. 72. 96. 152. 159. 201. 205. 369. 500; griechische 203; lateinische 56. 78. 124 f. 151. 160. 367. Kirche und Staat 200. K. und Schule 209 f.
Kirchenlehrer 19 ff. 209. 246; griechische 76. 195. 202 ff.
Kirchenväter 16. 24. 45. 116. 209. 216. 289.
Klosterschulen 6. 10. 33. 38. 199. 206 f.
Köln 258. 262. 266.
Koran 269.
Kreuz 73. 82.
Kreuzzüge 99. 216.
Krönlein 328.

L.

Lanfrank 12. 36 ff. 175 ff. 182 f. 186. 191. 250.
Laufs 30 f.
Laura, Kloster 20.
Leidrad, Erzb. 109 f.
Leo I. 93. 97. II. 97. IX. 62. 177. 179. X. 179.
Leontius von Neapolis 39.
Leontius von Byzanz 42.
Lessing 37. 178.
Leviathan 83.
Liebner 221. 242. 255.
Ludwig, der Fromme 126.
Ludwig, der Deutsche 127.
Luther 179. 192. 241. 266. 269. 482 f. 495.
Lyon 35. 36. 146. Canonici das. 404.

M.

Mabillon 166.
Mainz 33.
Makerius 97.
Manichäer 279.
Marca 30.
Marcioniten 18.
Maria 23. 32. 121. 162. Unbefl. Empf. 403 ff.
Marinus, Presb. 59.
Maroniten 99.
Marsilius Ficinus 270. 273 f.
Martini, Raym. 268 f.
Martinus I. 95.
Maximus, Mönch 17. 23. 30. 93 f. 96. 100. Abt 59.
Megetius, Bisch. 107.
Messen 193 f.
Messias 39.
Mittelalter, Charakter 3 f. 6. 16. 18. 200. 206. 213. 216. 222.
Möhler 211.
Monophysiten 13. 22. 88. 100. 103. 152 f.
Monotheletismus 12 f. 22. 23 f. 88 ff. 106. 120.

Moral 25. 75.
Moses und Christus 41 f.
Mozarabische Liturgie 116 f.
Muhamedanismus 9. 17. 40 ff. 267 f. 273. 279.
Mysterien 150. 164. 168 f. 174. 186. 243. 467.
Mystik 17. 24. 222 ff. 241. 261. 266. 284. 316. 329. 370 f. 395. 417.

N.

Neander 31. 106. 113 f. 149. 178. 255.
Nestorius und Nestorianismus 91 f. 98. 101. 108. 117 f. 119. 414. 480.
Nicephorus 42.
Nicetas Choniates 202. 203 f.
Nicolaus I. 28. 33. 129. II. 179.
Nicolaus von Methone 202. 204 ff.
Niederlande 38. 266.
Nihilianismus 408.
Nitzsch 249.
Nominalismus 227 ff. 264. 266. 345. 348 f. 436 f.
Notting, Bisch. 35. 126 f.

O.

Occam, Wilh. 233. 236 ff. 247. 265. 292. 315. 436. 481. 502.
Occident 9. 201. 206.
Odo von Cambray 392. 403.
Ölung, letzte 468. 470. 488.
Offenbarung 277 f. Vernunft und O. 211. 271 f. 280 ff. 290 f. 353.
Ontologischer Beweis 298 ff. 314. 334.
Opfer-Idee 85 f. 192 ff. 427. 430 f. 486. 491. 498.
Opus operatum 462.
Orbais 126.
Orient und oriental. Kirche 9. 19. 22. 201. 206.
Origenes 75. 77. 85. 145. 174. 289. 451. 499.
Otfrid von Weissenburg 33.
Otho von Clugny 11 f.
Otto von Freisingen 354.
Otto von Bamberg 466.
Oxford 262. 265.

P.

Palästina 92.
Pantheismus 17. 30. 62. 65. 217. 327 f. 371.
Papst 494 f.
Pardulus von Laon 35. 130.
Paris 10. 206 ff. 252 f. 255 f. 259. 261 f. 266. 327. 405.
Paschasius Radbertus 30 f. 32 f. 121 f. 151. 161 ff. 171 f. 175 f. 191 f. 194. 403 f.
Paul, Eremite 491.
Paulicianer 18.
Paulinus von Aquileja 59. 109.
Paulinus, Canonicus 177.
Paulinismus 18.
Paulus, Apostel 44. 107.
Paulus, Patr. 96.
Pelagius und Pelagianismus 141. 145 f. 264. 403. 449. 451. 452 f. 457.
Pelagius II. 24.
Perser 88.
Peter d'Ailly 315. 483.
Peter von Bruis 487.
Peter, der Gerber 103.
Peter von Poitiers 208. 220. 245. 257.
Peter der Ehrwürdige 253. 268. 270. 487.
Peter von Blois 268.
Petro de la Cavalleria 268 f.
Petrobrusianer 487.
Petrus, Apostel 18. 495.
Petrus Lombardus 208. 210. 220 f.

244 f. 248. 255 f. 257. 262. 288; über Gott 338 f.; Trinität 359; Welt 382; Teufel 390; Seele 392; Ebenbild Gottes 393; Urzustand 393; Sünde 396 f. 403; Christol. 405 ff.; Erlös. 426 f.; Gnade 449; Prädest. 450; Sacram. 460. 466. 468. 471 f. 476. 478. 484.
Philippicus 98.
Philosophie und Christenthum 3. 271. 274. 352; Ph. und Theologie 14. 16. 200. 211 ff. 297. 502. Christl. Ph. 16. Griech. Ph. 39. 252. 282. 352 f. 372.
Photius 61.
Picus von Mirand. 483.
Pilatus, Brief an Tiberius 268.
Plato und Platonismus 16 f. 30. 47. 50. 75. 204 f. 216. 218. 227. 251. 270. 273. 317. 330. 335. 353. 379. 384. 441.
Pommern 466.
Porphyrius 11. 227. 229.
Prädestination 8. 12 f. 30. 33. 35 f. 78. 124 ff. 381. 411. 432. 450 ff. Prädestination und Präscienz 134 f. 141. 145. 147. 340. 450.
Priester 193. 465. 471 f. 486 f. 491. Priesterweihe 467. 470.
Proclus 204.
Prophetie 295 f.
Protestantische Grundsätze 183. 260 f. 291 f. 293. 444 f.
Prudentius 36. 128 f. 130. 135. 144. 146.
Psychologie 75.
Pyrrhus 93 f. 97. 101.

R.

Rabanus Maurus 33 f. 35. 126 f. 128. 131. 138; über Sacramente 151. 166. 175.
Rainer 487.
Ratherius von Verona 174.
Rationalismus 212. 219. 223. 281. 351. 356. 360.
Ratramnus 31. 32 f. 56. 177; über Geburt Christi 121; im Gottschalkschen Streit 130. 135; über Sacramente 151. 167 ff. 175. 190.
Raymund von Sabunde 265. 284. 315. 385.
Realismus 227 ff. 345. 350. 357.
Reformatorische Richtung 18. 241. 266. 293 f. 499.
Remigius 35. 131. 135 f. 137. 146 ff.
Rettberg 482.
Rheims 128.
Richard von Middleton 384.
Richard von St. Victor 225 f. 268. 303. 360 f. 472.
Ricold 269.
Robert von Melün 245.
Robert Pulleyn 208. 244. 246. 425. 484.
Römisches Reich 3.
Rössler 155.
Rom 5. 24. 26. 60. 177. 201. 266.
Roscellin 228 f. 231. 251. 345 f. 355. Roscellin und Abälard 252.
Ruprecht, Abt 267 f. 410 f. 474.
Ruysbrök 226.

S.

Sabellianismus 56. 94. 107.
Sacramente 147. 150 ff. 236. 460 ff. sacramentum 243. 460.
Sarazenen 92.
Satisfaction s. Erlösung.
Saturn 84.
Savonarola 270. 272.
Schleiermacher 144.
Schmidt 328.
Schöpfung, Lehre von der, 62 ff. 371 ff.
Schola Palatina 27 f.

Scholastik, Wesen 11. 16. 26. 38. 75. 199 f. 207 ff. 231. 235. 240. 256. 297 f. 302. 315. 343. 360. 385. 417. 429. Ihre Gegner 219 f. 359. 450. 460. 498. Scholastik und Mystik 222 ff. 261. 316. Erste Periode 345. Auflösung 233 ff. 263. 315. 457 f. Scholastik und Kirche 355 f. Dogma 360.
Schottland 28.
Schrift, heil. Studium 6. 36. 266. Göttlichkeit 278. 280. Auctorität 14 f. 18. 22. 35. 46. 287 f. 290 f. 465. Schriftbeweise 113. 116. 130. 132. 176. 410. 487. 492. Schrift und Vernunft 14 f. 43. S. Tradition.
Schröckh 155.
Scotisten s. Thomisten.
Scotus Erigena 13 f. 17. 24. 28 ff. 32 A. 36. 43. 144. 172. 175. 177. 218. 328; über Tradition 46 f. Gott 51 ff. 142. 319. 328. Gott und Welt 88. 379. Trinität 57 f. 66 f. Schöpfung 63 ff. Das Böse 68 ff. 142 f. Freiheit 140 f. 144. Engel 72 f. Teufel 74. 81. 143. Mensch und Sünde 78 f. 86 f. 140. Christologie 87. 122 f. 173. Erlösung 86 f. Gnade 140. Prädestination 130 f. 138 f. 147 f. Abendmahl 172 f. 176 f. Eschatologie 196 f.
Semipelagianismus 78. 125. 127. 148. 438. 449.
Sentenzen 26. 256.
Sergius 20.
Sergius, Patriarch 89. 92 f. 97.
Servatus Lupus 33. 35. 126. 130. 135 f.
Severianer 89.
Severinus 93.
Sibylle 274. 279.
Sigbert von Gembloux 38.
Simon von Tournay 217.
Sixtus IV. 261. 405. V. 262.
Sophronius 89 ff.
Spanien und spanische Kirche 9. 58. 106. 108. 116 f.
Spinozismus 230. 328.
Stäudlin 37. 155.
Staudenmaier 28. 31. 32 A. 211.
Stephanus von Autun 474.
Stercoranisten 175.
Sünde 76 ff. 86. 140 f. 394 ff. 472. Sündenfall und Menschwerdung 409 ff. Todsünde 463. 471.
Syllogismus 215. 602 f. 315.
Symbole 73. 455.
Synoden 22. 46. 209; ökumenische 45. 90. 92. 97; i. J. 754 u. 787 73. 158. 161. In Aachen i. J. 789 42; i. J. 799 110; i. J. 809 60. Basel 405. Chalcedon 46. 89. 97 f. 101. Chalons i. J. 813 10. Chiersy (Carisiacum) i. J. 849 127; i. J. 853 145. Constantinopel i. J. 553 46; i. J. 680 97 f. 100. 105; i. J. 711 98. Florenz i. J. 1439 202. 369. 500. Frankfurt i. J. 794 109. Friaul i. J. 790 59. Gentilly i. J. 767 59. Jerusalem i. J. 1443 370. Langres i. J. 859 148. Laodicea 42. Lateranensische, erste, i. J. 649 95; i. J. 1179 407; i. J. 1215 359. 471. 475. In Lyon i. J. 1274 261. Mainz i. J. 813 194; i. J. 829 126; i. J. 848 127. 131. Meaux 467. Paris i. J. 829 468; gegen Berengar 178; i. J. 1147 375; i. J. 1209 217. 328. Rheims i. J. 1148 357 f. Rom i. J. 1050 177; i. J. 1059 30. 179; i. J. 1078 180. Savonnières 148. Sens i. J. 1140 253. 357. Soissons i. J. 1092 251. 350; i. J. 1121

254. 357. Tarragona i. J. 1234 293. Toulouse i. J. 1229 293; Tours i. J. 1054 178; i. J. 1163 407. Tridentin. 172; Trullanische 97 f. In Valence i. J. 855 147. Vercelli i. J. 1050 30. 177. 178 A. 184.
Syrien 18. 99. 206.
System und systemat. Theologie 8 f. 14 f. 21. ff. 199. 209 f. 241 ff. 260. 408.

T.

Taufe 150 ff. 190. 193. 443. 465 f. 472 f.; Kindertaufe 473 f. 487 f. 497.
Tauler 226.
Teufel 4. 74. 81. 82 ff. 390. 395 f. 417 f. 423 ff. 428.
Theodicee 68 ff. 379 f.
Theodor Abukara 41.
Theodor, Bischof von Pharan 100.
Theodor von Tarsus 5 f.
Theodorus Studites 150.
Theodulf von Orleans 59. 194.
Theologie, Studium der 208; als Wissenschaft 298; „teutsche Th.“ 395; Doctoren der Th. 504.
Theologische Streitigkeiten 9. 12 f. 22. 30. 34. 45. 88 ff. 106 ff. 126 ff. 176 ff. 204. 209.
Theophylakt 160.
Thesaurus eccl. 495.
Thomas von Aquino 208. 218. 235. 247 ff. 258. ff. 263. 328; Th. und der Realismus 230. 232; Th. und die Dominicaner 264. 436; Apologetik 270 f.; Wunderbegriff 274 ff. 384. 477 f.; Offenbarung 284 f. 290; Schrift und Tradition 290 f.; Inspiration 295; Dasein Gottes 304 ff. 314; Erkennbarkeit 316; Wesen, Wissen und Willen 319 ff. 325 f. 374. 376; Eigenschaften 330 f. 335; Gott und Freiheit 440. 443; Präscienz und Freiheit 341; Trinität 364 f. 393; heiliger Geist 368 f.; Schöpfung 372 f. 375 f.; Welt 442. 451; das Böse 379. 390; Prädestination 381. 450 f.; Weltregierung 383; Engel 365 f. 451; Teufel 389 f.; Seele 391 f.; Ebenbild Gottes 392 f.; Urzustand 394. 398 f. 400; Sündenfall 394 f.; Erbsünde 397. 402 f.; Maria 404; Christologie 408 ff.; Erlösung 429 ff. 433. 435; Gnade 438 ff.; 449; Glaube 443. 455 f. 474; Determinismus 440; Sacramente 460 ff.; Transsubstantiation 475. 477 f. 485 f.; Ablass und Kirche 493; Eschatologie 496 ff.; Anschauung Gottes 455. 502 f. Th. und Augustin 399. 439 f.
Thomas Becket 221.
Thomas Bradwardin 453.
Thomas a Kempis 226.
Thomisten und Scotisten 405. 436. 462 f.
Tod 82. 420. 423. 428. 496.
Toledo 117.
Tours 11. 27. 33. 36. 177 f.
Tradition 14. 45 f. 116. 212. 287 ff. 465. 495.
Traducianismus 392.
Transsubstantiation 12 f. 152. 155. 161 f. 169. 174 f. 177. 179 f. 182 ff. 191. 193. 474 ff. 489 f.
Trinität 17. 50. 54 ff. 67. 103. 104. 203. 329. 332 f. 343 ff. 393.
Tritheismus 56. 346.
Trivium und Quadrivium 11. 207.
Tübingen 218. 247. 265.
Typos 95.

U.

Ullmann 205. 267. 297.
Unigenitus-Bulle 437.

Universalien s. Realismus.
Universität 208.
Unsterblichkeit 77.
Urban IV. 483.
Urgel 106. 110.

V.

Victoriner 222 ff.
Vincentius von Beauvais 231.
Vorsehung, Lehre von der, 67 ff.

W.

Walafried Strabo 33. 172. 194.
Walch 117 f.
Waldenser 293. 487.
Walter von St. Victor 220. 225.
Weissagungsbeweis 42. 273. 278.
Wenilo von Sens 130.
Werner, Carl 260.
Wessel, Johann 241. 266 f. 294. 296 f. 417. 437. 459. 490 f. 492. 495. 499.
Wicliff 265 f. 437. 454. 488. 494 f.
Wilhelm von Champeaux 207 f. 222. 230. 252.
Wilhelm, der Eroberer 38.
Wunder 42. 237. 274 ff. 279.

Y.

York 6. 26. 43.

Z.

Zwingli 191. 491.

Druckfehler.

Seite 30. Linie 2 von oben lies Honorius II. statt III.
— 32. — 1 von unten — Bertram statt Betram.
— 450. — 15 von oben — de libero statt debi lero.
— 491. Überschrift lies: Lehre von den Sacramenten statt Lehre von der Kirche.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01251 2523

DATE DUE

[redacted] NOV 1 2 62			
[redacted]			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.